الخُلاَصَة اللاهوتيّة

Summa Theologiae

القِدّيس تُوما الأَكْوِينيِّ
Saint Thomas Aquinas

المُجلَّدُ الأَوَّلُ
Vol. I

كِتَابُ

الخُلاَصَة اللاهوتيّة

للقِدّيس تُوما الأَكْوِينيِّ الأُستاذِ المَلَكِيّ

المُجلَّدُ الأَوَّلُ

تَرجَمهُ من اللاتينية إلى العربية الفقيرُ إلى ربهِ تعالى

الخوري بولس عواد

مدرِّس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكاتب أسرار القصادة الرسولية في سورية حالاً

عُفِيَ عنه

طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٨٨١

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis
Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit Siuniensisj
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ

لا مَانِعَ
† الأخ كودنسيوس اسقف كاسيا
لِيُطْبَع
† الأخ لودوفيكوس رئيس أساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

[Blank Page]

مُقَدِّمَة

للمُترجِم

أَلحمدُ للّهِ الذي أَهبطَ الحِكْمةَ على من شاءَ من عباده. وأَلْهَمَ فَلْجَ الحُجَّةِ وبَلَجَ المَحَجَّةِ مَنْ خَصَّهُ منهم بلطفه وإِسعاده. فجاؤُوا أَيمةً أَنجاداً يذودون عن حِياض دِينه الوثيق. ويَدْرَأُون بنبال خُصُومه إلى كل مَرْمىً سَحِيق. وأَبدعَ مخلوقاتهِ على حالٍ تَنطِق بوُجُوب وُجُوده. وتَصْدَعُ بآيات طَوْلهِ وَجُوده. فَهدَتْنا إلى ما نُطِيقُه من معرفة كِبْرِيَائِه وجَلاَلِهِ. في ذاته وصفاته وأَفعالهِ

وبعدُ فيقول العبدُ الفقيرُ إلى ربِّهِ الغني. بولسُ بنُ راجي عَوَّادَ الكاهنُ الماروني. اني لمَّا رأَيتُ تَطَرُّقَ الفسادِ إلى هاتِهِ الأَوطان. وامتدادَ الأَعناقِ نحو التبحُّث في عقائد الإيمان. وأَنَّ الذين يتعرَّضون لمعارَضَةِ أَركان الدين الحقّ. ويَتَصدَّون لِصَدِّ كثيرٍ من الناس من مواردِ الصدق. قد كَثُرَ في هذه الديار سَوَادُهم. وانقَدَحَتْ في أكثر هذه الأَمصار زِنَادُهم. وراءَ ما عَنَّ لهم من مَصَالِح المَعَاش دونَ المَعَاد. حتى صَرَعوا بذلك عديداً وافراً وَثَنَوْهم عن مَنَاهِج الرَّشاد. وكانت لُغَتُنا العربيةُ مفتقرةً في هذا الباب. إلى كِتابٍ تَلْتقِحُ بأَدِلَّتهِ الراهنة أَذهانُ أُولِي الأَلباب. ويكون لداءِ الجهالة دواءً شافيا. ولأنصار الدِّين زَرَداً ضافيا. أَخَذَتْني النَشوة الدِّينيَّة. والنخوةُ الوطنيَّة. فجعلتُ أُناجي نَفْسي في ما عسى أَن أَقضي به بعضَ ذلك الوَطر مِنْ وضعِ رسالةٍ كِتابٍ أو

نَقلِ مؤلَّفٍ أغَر. إلى أَنْ وَقَفْتُ بَعْدَ الوصفِ الكثير. على ذلك المؤَلَّف المنقطع النظير. وهو الكتابُ المرسومُ بالخُلاصةِ اللاهوتية المنسوبُ إلى حُجَّة الفلاسفة المحقِّقين. وعُمْدَةِ اللاهوتيين المدقِّقين. القديسِ تُوما الأَكْوِيني. الملَقَّبِ بشمس المدارس وبالأُستاذِ المَلَكيّ. فأَكْبَبْتُ على دراسته شطراً من الدهر. وأَجَلْتُ فيه قِدَاح النَظَر والفِكْر. فأَلفيتُهُ كتاباً تُشَدُّ إليه الرحال. وتقف عنده فُحولُ الرجال. قد استوعبَ من دَقائِق الحكمة وجَلائِلها. ولَطَائف الحقائق ودَلائِلها. ما يُعجِزُ أَنْ يَتصدَّى لهُ مُقَاوِل. أو يَتَحدَّاه مُطَاوِل. على بلاغةٍ وإِيجاز لم يفارقهما الوضوحُ والتِّبيان. ومنهجٍ بديعٍ لم يختلف في تفضيله اثنان. فخالجَ قلبي إذ ذاك أَن أَنقلَهُ إلى لغتنا العربية. وأستخرج لآلئَهُ إلى ديارنا المَشْرقية. بَيْدَ أن قُصورَ بِضَاعتي المُزْجَاةِ وإِشفاقي من الزَلَل والخَلَل. ثَبَّطَني حيناً عن الإِقدام على هذا الأَمر الجَلَل. أَخذاً بقول ذلك الشاعر الأَجَل

فدع عنكَ الكتابةَ لستَ منها   ولو سَوَّدتَ وجهَكَ بالمِدادِ

ولكنّي ما زلتُ بين ذلك أُقدِّمُ رِجْلاً وأُوَخِّرُ أُخرَى. وأَتحرَّى في هذا الشأْن ما يَكون بنظري الحسير أَحْرَى. إلى أَنْ قضَى الله بإِفضاءِ الخِلاَفةِ الكُبرَى البطرسية. ورئاسةِ المِلَّةِ الكاثوليكية. إلى مَنْ رَفعَ في هذه الأَيام مَنَارَ العِلْم والدين. ومَهَّدَ في جميع الأَرْجاءِ محجَّةَ الهُدَى للمهتدين. الفيلسوفِ الكبير. والجِهْبِذِ الأَوحَدِ الخطير. السَّاحِبِ على آحاد زمانه مَطَارِفَ الفَخَار. المُباهِي به عصرُهُ ومِصْرُهُ سائِرَ الأَعصار والأَمصار. مَهبطِ الحكمةِ العُلْوية. ومَظْهَرِ الآياتِ القُدُسِيَّة. الموصوفِ بأَنَّه نُورٌ من السماءِ. المسمَّى بالأَسَدِ وهُوَ هُوَ بلا اعتراضٍ ولا مِرَاء. القابضِ بأمر الله عَزَّ وَجَل. على مَقَاليد العَقْدِ والحَل. المقوِّمِ بإذنِهِ تعالى من شؤُون عِبَادهِ لما تأَوَّد. المَاهِدِ من مَصَالحِهم لما لم يتمهَّد. الموشِّح دينهُ الحقَّ

ببُرْدٍ قشيب. المنتجع بأَذْوَادِهِ كلَّ أَجْرَعٍ خصيب. الحَبرِ الأَعظم والملاذِ الأكبر. البابا لاَوُنَ الثالثَ عَشَر. فإِنَّهُ أَيَّدَه الله. وأَمْتَعَ الدُّنيا بِنُجْحِ مَسْعاه. لم يكد يستوي على صَهْوَةِ سدتهِ الرسولية. حتى وجَّهَ طَرْفَ عنايتهِ إلى إنْعاش الحكمة الحقَّةِ بَعْدَ خُمولِها. وإنْضَارِها في الخافِقَينِ بعد ذُبُولِها. وكان أَوَّلُ ما أشار بهِ ورَسَم. تعليمَ العقائِدِ الدينية والحقائِقِ الفلسفية على طريقة ذلك القديس العَلاَّمة واعتِمادَ كتابهِ المُقَدَّم. فجاءَ ذلك باعثاً لي على استئناف تلك العزيمة. واسْتثارةِ تلك النية الكامنةِ القديمة. وصَرْفِ الهِمَّةِ اليسيرة. إلى هذه المُهِمَّةِ الخطيرة. فشمَّرتُ إذ ذاك عن ساق الجِدِّ للخَوْضِ في ذلك العُبَابِ الزَّاخِر. والغَوْصِ على استخراج تلك الجواهر

وهَاءَنَذا شارعاً فيهِ استخارة الله. واستجادة جَوْدِ جَدْواه. ناحياً فيهِ نَحْوَ الأَصلِ دونَ تصريف. مقتفياً في مَسَاقِ كلامهِ أَثَرَ المؤلِّف دون انحرافٍ أو تحريف. مُفْرِغاً إيَّاه في قَالَبٍ عَرَبيٍّ صَرِيح. ناهجاً في التعبير ما دَرَجَ عليهِ الحُكَماءُ من الاصطلاح الصحيح. وإيَّاهُ أَسأَلُ أن يكْفِيَني مَعَرَّةَ العَثُور. وَيَأْخذَ بيدي في هذا الأَثَرِ المبرور. وأَنْ يُفتِّحَ له ذَوِي العقول. وَجْهَ الرِضَى والقَبُول. فهو الموفِّقُ إلى الصواب. ومحقِّقُ الآمالِ في المبدإِ والمآب

هذا ولمَّا كان سَيِّدي وسَنَدِي الأَفضلُ. ومَوْلايَ الأَبَرُّ الأَكْمَلُ. ذو الشهامة الباذخة. والهِمَّةِ الشمَّاءِ الشامخة. السيدُ لودوفيكوس بِيَافي رَئِيسُ أَساقفة سِيُونِيَّة. قاصدُ السِدَّةِ الرسولية والنائبُ الرسوليُّ في هذه الديار السورية. هو الذي شاءَ أن يَغْمُر هذه الترجمة بتَيَّارِ فضله. ويُمِدَّها منذ أول نشأَتها بسَوابغ إحسانه وَوَصْلهِ. تأْييداً للدين وآلهِ. وخِدمةً للعلم ورجالهِ. حتى حَقَّ أن تُسْنَد إليهِ استنادَ المُسَبِّبات إلى أَسبابها. وتُنْمَى إليهِ انْتِماءَ العبيدِ إلى أَرْبَابها. وهو الذي بظِلّهِ

ومَسْعَاه. ويُمْنِهِ ويُمْناه. أتوقعُ تضَوُّعَ نَشْرِهَا. وتمَامَ بَدْرها. في هذه الأمصار الشرقية. بين أَبناءُ جِلْدَتي العربية. كان مِنْ أَوْجَبِ الفروض عليَّ أن أَزُفَّها إليه. وأُقَدِّمَها خِدْمةً بين يَدَيْهِ. تخليداً لعاطر ذِكْرِهِ. وتصريحاً بواجب شُكْرِهِ. داعياً له أن يُنسِئَ اللّهُ في أَجَلِهِ وقضائه. ويُمْتِعَ الدينَ الكاثوليكيَّ بطول بقائِه. ويُسَنِّيَ له ما يُفِيزُهُ في الدارَين بأفضل ثوابهِ وخير جَزَائِه

كِتَابُ
الخُلاصَه اللاهوتيةِ

للقدِّيس تُومَا الأَكْوِينيِّ الأُستاذِ المَلَكِيِّ

الفَاتِحة

لمَّا كان لا يجب على أُستاذ التعليم الكاثوليكيِّ أن يثقِّف الشادِينَ فقط بل أن يهذِّب الناشئِينَ[١] أيضاً كقول الرسول في ١ كور ٣: ١ «كالأطفال في المسيح قد غذوتكم باللبن لا بالطعام» كان قصدُنا في هذا الكتاب إيرادَ ما يختص بالدين المسيحي على حَسَب ما يلائم تهذيبَ الناشئين

فقد رأَينا أن الطَلَبة المبتدئين في هذا التعليم كثيراً ما يَختلطُ عليهم ما كتَبَه غيرُ واحد إما لتكثُّرِ ما لا فائدة فيه من المَبَاحث والفصول والأدلَّة: أو لأن ما يَلزَمُهم معرفتُهُ لم يوضع على حسب نظام التعليم بل على حسب ما كان يقتضيه شرحُ المصنَّفات أو مَقامُ المُناظَرة: أو لأن كثرة تكرارهِ بعينه كانت تنشئُ في عقول المطالِعين مَلالاً والتباساً

فإذاً لرغبتنا في اجتناب ذلك ونحوهِ سنجتهد مع الاتكال على المَدَد الإلهي أن نتتَّبع ما يختصُّ بالتعليم المقدس على قدر ما يحتمله المقامُ من الإيجاز والإيضاح

---

١ المراد بالشادين المتقدمون من شدا بشدو إذا أَخَذَ طَرَفاً من العلم أو الأدب وبالناشئين المبتدئون

أَلقِسم الأول

المَبحَثُ الأوَّلُ
في أَنَّ التعليم المقدَّس أيُّ شيءٍ هو وماذا يَتناولُ
وفيه عشرة فصول

ولا بدَّ لتعيين غرَضنا وتحديدِه من تقديم النظر في أَنَّ التعليم المقدس أيُّ شيء هو وماذا يتناول والبحثُ في ذلك يدور على عشر مسائل ــ ١ في الحاجة إلى هذا التعليم ــ ٢ هل هو عِلمٌ ــ ٣ هل هو واحدٌ أو كثيرٌ ــ ٤ هل هو نظريٌّ أو عمليٌّ ــ ٥ في مقايستِه بسائر العلوم ــ ٦ هل هو حِكْمةٌ ــ ٧ هل الله هو موضوعهُ ــ ٨ هل هو استدلاليٌّ ــ ٩ هل ينبغي فيهِ التجوُّزُ والرَمْزُ ــ ١٠ هل ينبغي تفسير كتابِه المقدس على معانٍ كثيرة

الفصلُ الأوَّلُ
هل تمسُّ الحاجةُ إلى تعليمٍ غيرِ التعاليم الفلسفية

يُتَخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه لا تمسُّ الحاجةُ إلى تعليمٍ غيرِ التعاليم الفلسفية إذ ليس ينبغي للإنسان أن يحاول إدراك ما فوق العقل كقوله في سي ٣: ٢٢ «لا تبحث عمَّا يتجاوز قدرتك» والتعاليمُ الفلسفية متكفلةٌ بجميع ما تحت العقل. فإذاً يظهر أن لا فائدة في تعليمٍ غير التعاليم الفلسفية

٢ وأيضاً أن التعليم ليس يمكن أن يبحث إلاَّ عن الموجود لأن العلم ليس يتعلق إلاَّ بالحق المساوِق للموجود. والتعاليمُ الفلسفية تَبحَثُ عن جميع الموجودات حتى اللّهِ ومن هنا سُمّيَ أحدُ أقسام الفلسفة ثِيولُوجيًا (أي العلم الإلهي) كما يتضح من الفيلسوف في الإلهيات ك. فإذاً لم تمسَّ الحاجةُ إلى تعليمٍ غير التعاليم الفلسفية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ تيمو ٣: ١٦ «ان كل كتابٍ أُوحي من الله مفيدٌ للتعليم وللحِجَاج وللتقويم وللتهذيب بالبر» والكتاب

المُوحَى من اللّه ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبَطة بالعقل الإنساني. فإذاً مفيدٌ أن يكون ثَمَّ سوى التعاليم الفلسفية علمٌ آخر مُوحىً من اللّه

والجواب أن يُقال إنّه قد مسَّت الحاجة في خلاص الإنسان إلى تعليمٍ مُنزَلٍ منَ اللّه غيرِ التعاليم الفلسفية التي يُنظَر فيها بالعقل الإنساني ــ اما أولاً فلأَنَّ الإنسان متجهٌ إلى الله على أنه غايةٌ متجاوزة إدراك العقل كقوله في اش ٦٤: ٤ «لم ترَ عينٌ ما خلاك يا اللّه ما تصنع للذين ينتظرونك» والغايةُ التي يجب على الناس أن يوجِّهوا إليها مقاصدَهم وأفعالَهم لا بدَّ أن يكون لهم سابقةُ علمٍ بها فإذاً قد مسَّت الحاجة في خلاص الإنسان أن يُطلَع بالوحي الإلهي على بعض ما يتجاوز العقلَ الإنساني ــ واما ثانياً فلأَنَّ الحقائق الإلهية التي يمكن النظرُ فيها بالعقل الإنساني قد مسَّت الحاجة أن يتثقَّف الإنسانُ فيها أيضاً بالوحي الإلهي وإلا فإن الحقائق الإلهية التي يُنظَر فيها بالعقل الإنساني ليس يتأَتَّى إدراكها إلا لصنفٍ قليلٍ من الناس وفي زمانٍ طويل ومع أوهامٍ كثيرة مع أن خلاص الإنسان القائمَ في الله يتوقف كلُّهُ على معرفتها. فإذاً لم يكن بد لتأتِّي الخلاصُ للناس على الوجه الأَحرى والآكد أن يتثقَّفوا في الحقائق الإلهية بالوحي الإلهي. فإذاً قد مسَّت الحاجة إلى تعليم مقدَّس مُوحىً من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظَر فيها بالعقل

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن كان لا ينبغي للإنسان أن يبحث بالعقل عمَّا يفوق إدراكه إلا أن ما كان من ذلك موحىً من الله يجب أن يقبله بالإيمان ولذا قيل أيضاً في سي ٣: ٢٥ «قد أُطلِعتَ على أشياءَ كثيرة تفوق إدراك الإنسان» وبذلك يَقُومُ التعليم المقدس

وعلى الثاني بأن العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم فإن الفلكيَّ والطبيعيَّ يُبرهِنان على نتيجةٍ واحدة بعينها كالأرضُ كُرِيَّةٌ غير أن الفَلكيَّ يبرهن عليها بوسيلة رياضية أي معرَّاةٍ عن المادة والطبيعيَّ يبرهن عليها بوسيلةٍ ماديَّة. فإذاً لا مانع

من أن ما تبحث عنه التعاليمُ الفلسفية من حيثُ يُدرَك بنور العقل الطبيعي يبحثُ عنه بعينه علمٌ آخر من حيث يُدرَك بنور الوحي الإلهي ولهذا كان العلم الإلهي الذي من قبيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس لذلك العلم الإلهي الذي يُعَدُّ قسماً من الفلسفة

الفصلُ الثَّاني
هل التعليمُ المقدسُ علمٌ

يُتخطَّى إلى الثَّاني بأن يُقال: يظهر أن التعليم المقدس ليس علماً لأن كل علمٍ فمبناه على مبادئَ بَيّنَةٍ بنفسها. والتعليم المقدسُ مبناه على عقائد الإيمان التي ليست بينةً بنفسها بدليل عدم الإجماع عليها لأن «الإيمان ليس هو للجميع» كما في تسا ٣: ٢. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً

٢ وأيضاً ان العلم لا يبحث عن الجزئيات. والتعليمُ المقدسُ يبحث عن الجزئيات كأعمال إبراهيم وإسحاق ويعقوب وأَشباهها. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالوث ١١ ب ١ «إنما يختص بهذا العلم ما به الإيمانُ الصحيحُ يتولَّد ويغتذِي ويُدَافَع عنه ويتعزَّز» وهذا ليس يصدق على علمٍ سوى التعليم المقدس. فإذا التعليم المقدس علمٌ

والجواب أن يُقال إنّ التعليم المقدس علمٌ لكن يجب أن يُعلم أن العلوم قسمان. فمنها ما ينبني على مبادئَ بينة بنور العقل الطبيعي كعلم الحساب والهندسة ونحوهما. ومنها ما ينبني على مبادئَ بينةٍ بنور علمٍ أعلى كما ينبني علم المَنَاظِر على مبادئَ مبيَّنةٍ بعلم الهندسة وعلمُ الموسيقَى على مبادئَ مبنية بعلم الحساب. والتعليمُ المقدسُ علمٌ من قبيل الثاني لانبنائه على مبادئَ بينة بنور علمٍ أعلى وهو علم اللّه والقديسين. فإذاً كما أن علم الموسيقى يصَدِّق بالمبادئِ التي يتقلَّدُها من الحسابيّ كذلك التعليم المقدس يصدِّق بالمبادئِ الموحاة إليهِ من الله

إذاً أجيب على الأول بأن مبادئ كل علمٍ إما بينةٌ بنفسها أو مبيَّنةٌ في علمٍ أعلى ومبادئ التعليم المقدس من قبيل الثاني كما مرَّ في جِرْمِ الفصل

وعلى الثاني بأن الجزئيات لا تَرِد في التعليم المقدس مقاصدَ بالذات بل إنما يُؤْتَى بها تمثيلاً للسيرة على حدّ ما يجري في العلوم الخُلُقية وتصريحاً بشهادة الرجال الذين أدَّوا إلينا الوحي الإلهي الذي عليه مَبْنَى الكتابِ أو التعليمِ المقدس

الفصلُ الثالثُ

هل التعليمُ المقدسُ علمٌ واحدٌ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن التعليم المقدس ليس علماً واحداً لأن العلم الواحد ما كان موضوعُهُ واحداً بالجنس كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣. والمخلوقُ والخالقُ اللذان يُبحَثُ عنهما في التعليم المقدس ليسا واحداً بالجنس. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً

٢ وأيضاً إن التعليم المقدس يُبحَثُ فيه عن الملائكة والمخلوقات الجسمانية والأَخلاق البشرية. وهذه الأشياءُ خاصةٌ بعلومٍ فلسفية متمايزة. فإذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً

لَكن يعارض ذلك أن الكتاب المقدس يَتَكلَّم عليه على أنه علمٌ واحدٌ فقد قيل في حك ١٠: ١٠ «آتتْهُ عِلَم القديسين»

والجواب أن يُقال إنّ التعليم المقدس علمٌ واحدٌ لأن وحدة القوة والملكة يجب ملاحظتها بحسب الموضوع لا باعتبار مادته بل باعتبار جهته الصورية كما يشترك الإنسان والحمار والحجر في جهة الملوَّن (الذي هو موضوع النظر) الواحدةِ الصورية. فإذاً لمَّا كان التعليم المقدس يلاحظ بعض الأشياءِ من حيث هي موحاةٌ من اللّه كما مرَّ في الفصل السابق كانت جميع الأشياء الموحاة من اللّه مشتركةً في جهة موضوعه الصورية الواحدة فكانت مندرجةً تحت التعليم المقدس على

انه علمٌ واحدٌ

إذاً أجيب على الأول بأن التعليم المقدس يُبحَثُ فيه عن الله والمخلوقات سواءً بل يُبحَثُ فيه عن الله بالأصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها إليه من حيث هو مبدؤُها أو غايتها. وليس هذا قادحاً في وحدة العلم

وعلى الثاني بأنه لا مانع من تمَايُزِ القُوَى أو المَلَكات السافلة بالنظر إلى تلك الموادَ المندرجة بأسرها تحت قوةٍ أو مَلَكةٍ واحدةٍ عالية لأن القوة أو المَلَكة العالية تنظر إلى موضوعها من جهةٍ صوريةٍ أعمَّ كما أن موضوع الحس المشترك هو المحسوس المتناولُ للمرئيِّ والمسموع ولهذا كان الحسُّ المشترك على كونه قوةٌ واحدةٌ يعمُّ جميع موضوعات المَشَاعر الخمسة. وكذا تلك الأمور التي يُبحَث عنها في علومٍ فلسفية متمايزة فإن التعليم المقدس على كونه واحداً يمكن أن ينظر إليها من جهةٍ واحدة أي من حيث هي موحاةٌ من اللّه فيكون التعليم المقدس على هذا بمنزلة أثرٍ للعلم الإلهي الذي هو أوحدُ جميع العلوم وأبسَطُها

الفصلُ الرَّابعُ
على التعليمُ المقدسُ علمٌ عمليٌّ

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال يظهر أن التعليم المقدس علمٌ عمليٌ لأن غاية العلم العمليِّ العملُ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ٣ والغرضُ المقصودُ من التعليم المقدس هو العمل كقوله في يع ١: ٢٢ «كونوا عاملين بالكلمة لا سامعين لها فقط» فإذاً التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

٢ وأيضاً ان التعليم المقدس ينقسم إلى شريعةٍ عتيقةٍ وشريعةٍ جديدة. والشريعة من قبيل علم الأَخلاق الذي هو علمٌ عمليٌّ. فإذاً التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

لكن يعارض ذلك أن كل علمٍ عمليّ يَبحَثُ عمَّا قد يمكن أن يعمله الإنسان كما يَبحثُ علمُ الأخلاق عن أفعال الناس وعلمُ البناءِ عن الأبنية. والتعليمُ المقدسُ يبحث

بالأصالة عن الله الذي هو بالأَحرَى صانع الناس. فإذاً ليس علماً عمليّاً بل نظريّاً

والجواب أن يُقال إنّ التعليم المقدس على كونه واحداً يعمُّ ما تبحث عنه علومٌ فلسفيةٌ متمايزةٌ لأنه ينظر إلى الأمور المتمايزة من جهةٍ صوريةٍ جامعة أي من حيث هي مُدَركةٌ بالنور الإلهي. فإذاً ولَئن كان النظريُّ من العلوم الفلسفية غيراً والعمليُّ غيراً فالتعليم المقدس مع ذلك شاملٌ لكليهما كما أن الله أيضاً يعلم نفسه وآثاره بعلمٍ واحد. إلا أن كونه نظريّاً أَرجحُ على كونه عمليّاً لأن بحثه عن الأمور الإلهية آصلُ منه عن الأفعال الإنسانية التي إنما يَبحثُ عنها من حيث أن الإنسان يتأَدَّى بها إلى معرفة اللّه التامة القائمة بها السعادةُ الخالدة

وبذلك يتضح الجواب على ما اعتُرِض به

الفصلُ الخامسُ
هل التعليمُ المقدسُ أشرفُ من سائر العلوم

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن التعليم المقدس ليس أشرفَ من سائر العلوم لأن اليقين من جهات شرف العلم وسائرُ العلوم التي يمتنع الريبُ في مبادئها هي في ما يظهر أَيْقَنُ من التعليم المقدس لاحتمال الريب في مبادئه التي هي عقائد الإيمان. فإذاً يظهر أن سائر العلوم أشرفُ منهُ

٢ وأيضاً من شأْن العلم الأَدنى أَن يستفيدَ من العلم الأَعلى كما يستفيد الموسيقيّ من الحسابيّ. والتعليم المقدس يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية فقد قال ايرونيموس في رسا ٨٤ إلى مانيوس خطيب رومية ما نصه «ان الايَّمة المتقدمين قد شحنوا كتبهم بتعاليم الفلاسفة وآرائهم حتى لستَ تدري ما الذي يجب أن يتبادر إليهِ عجَبُك فيها فقاهةُ الإنسان أم علمُ الكتاب». فإذاً التعليم المقدس أدنى من سائر العلوم

لكن يعارض ذلك أن سائر العلوم تُدعَى جواري لهُ كقوله في ام ٩: ٣ «أرسلَتْ

جواريها تنادي على مُتُون مَشارِفِ المدينة»

والجواب أن يُقال إنّ هذا العلم لمَّا كان نظريّاً وعمليّاً باعتبارين كان أفضل من سائر العلوم النظرية والعملية لأن التفاضُلَ يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع. وهذا العلم يفضُلُ سائر العلوم النظرية في كلا الأمرين. اما في اليقين فلأَن سائر العلوم تستفيد يقينيتها من النور الطبيعي الذي للعقل الإنساني الغير المعصوم. وهذا العلمِ يستفيد يقينيته من نور العلم الإلهي المعصوم. واما في شرف الموضوع فلأن هذا العلم يبحَثُ بالأصالة عمَّا يتجاوزُ بسموّهِ طورَ العقل مع أن سائر العلوم إنما تبحث عمَّا تحت العقل فقط. واما العلوم العملية فأشرفها ما ليس وراءَه غايةٌ أخرى يتَّجِهُ إليها بل هو غايةٌ لما سواهُ كما أن المدنيَّ أشرف من الجندي لأن خير الجند متجهٌ إلى خير المدينة. وغاية هذا التعليم من حيث هو عمليٌ هي السعادة الأبدية التي هي الغاية القُصوى لسائر غايات العلوم العملية. فواضحٌ إذن أنه يَشْرُف سائر العلوم بحسب جميع الجهات

إذاً أجيب على الأول بأنه لا مانع أن يكون ما هو أيقنُ في حد ذاته أقلَّ يقيناً عندنا بسبب ضعف عقلنا الذي نسبتُهُ إلى الأمور الواضحة جداً في طباعها كنسبة عين الخَفَّاش إلى نور الشمس كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢. فإذاً ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الإيمان ليس ناشئاً عن عدم كونها يقينية في طباعها بل عن ضعف العقل الإنساني. ومع ذلك فإن أقلَّ ما يمكن الحصول عليه من معرفة الأمور العُليا أشهى من أيقنِ ما يُحصل عليهِ من معرفة الأمور السُّفلى كما قال الفيلسوف في كتاب الحيوان ١٢ ب ٩

وعلى الثاني بأن هذا العلم قد يمكن أن يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية لا لافتقارهِ إليها افتقاراً ضروريّاً بل لزيادة إيضاح ما يتضمنه لأنه ليس يستفيد مبادئه من علوم أُخرى بل من الله ابتداءً بالوحي ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم

الأُخر على أنها أعلى منه بل يستخدمها على أنها أدنى منهُ وجوارٍ لهُ كما يستخدمُ علمُ الهندسة ما دونه من العلوم على نحو ما يستخدمُ المدنيُّ الجنديَّ. وليس استخدامه إياها على هذا النحو لمكان نقصهِ وقصورهِ بل لمكان نقص عقلنا الذي يسهُلُ عليه أن يتوصل بما يدركه بقوَّتهِ الطبيعية الحاصلة عنها سائر العلوم إلى إدراك ما في هذا التعليم ممَّا يفوق قوته الطبيعية

الفصلُ السادسُ
هل هذا التعليمُ حكمةٌ

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن هذا التعليم ليس بحكمة لأن التعليم الذي يسلِّم ثبوت مبادئه من غيرهِ ليس حقيقياً أن يسمَّى حكمةً فإن من شأْن الحكيم أن يرتِّب لا أن يترتّب كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١ ب ٢ وهذا التعليم يسلّم ثبوت مبادئه من غيرهِ كما مرَّ في ف ٢ فإذاً ليس بحكمةٍ

٢ وأيضاً ان الحكمة يخصُّها أن تثبت مبادئَ العلوم الأُخر ولذلك يُقال لها رأْس العلوم كما قال الفيلسوف في الخُلُقيَّات ك ٦ ب ٧ لكن هذا التعليم ليس يثبت مبادئ العلوم الأُخر فإذاً ليس بحكمةٍ

٣ وأيضاً ان هذا التعليم يُحصَّل بالاجتهاد والحكمةُ يُحصَل عليها بالفيض ولذلك تُعَدُّ من مواهب الروح القدس السبع كما في اش ١١ فإذاً ليس هذا التعليم حكمةً

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤: ٦ في بدْءِ الشريعة «انها حكمتكم وفهمكم لدى عيون الأمم»

والجواب أن يُقال إنّ هذا التعليم هو الحِكمة العُليا فيما بين الحِكَم الإنسانية بأسرها ليس في جنسٍ ما فقط بل على وجه الإطلاق لأنه لمَّا كان من شأْن الحكيم أن يرتِّب ويحكم والحكمُ على الأدنى يكون بعلةٍ أعلى سُمّيَ في كل جنس حكيماً من يلاحظ العلةَ العُليا لذلك الجنس كما يسمَّى حكيماً في جنس البناءِ الصَّانعُ الذي يرتِّب هيئة

البيت والمهندسُ بالنظر إلى الصنَّاع الادنَينَ الذين يثقِّفُون الخشب ويهيئُون الحجارة ولذا قيل في ١ كور ٣١: ١٠ «كمهندسٍ حكيمٍ وضعتُ الأساس» وكذلك يقال حكيمُ في جنس السيرة الإنسانية بأسرها للفَطِن من حيث يسدِّد الأفعالَ البشرية نحو الغاية الواجبة ولذا قيل في ام ١٠: ٢٣ «الحكمةُ لذى الفطنة» فإذاً من ينظر على الإطلاق إلى علة الكون بأسرهِ العُليا التي هي الله يقال له الحكيم الأعلى ولذا قيل ان الحكمة هي معرفة الإلهيَّات كما في اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ١٤. والتعليمُ المقدسُ يبحث بالأخص عن الله باعتبار كونه العلة العُليا ليس من حيث ما يمكن إدراكه من الإلهيات بالمخلوقات فقط ممَّا قد أدركه الفلاسفة كقول الرسول في رو ١: ١٩ «مَا يُعلَم من الإلهيَّات هو واضحٌ فيهم» بل ومن حيث ما يستأْثر به من ذلك علمُ اللّه وحده وقد أشرك فيهِ غيرهُ بالوحي. فإذاً التعليم المقدس يُقال لهُ الحكمةُ العُليا

إذاً أجيب على الأول بأن التعليم المقدس ليس يسلّم ثبوت مبادئه من علمٍ بشريّ بل من العلم الإلهي الذي يرتِّب كلَّ ما لنا من المعرفة على أنه الحكمةُ العُليا

وعلى الثاني بأن مبادئ العلوم الأُخر إما بينةٌ بنفسها فيمتنع إثباتها أو مُثبَتةٌ بأدلَّة عقليةٍ في علمٍ آخر. على أن المعرفة الخاصة بهذا العلم هي الحاصلة بالوحي لا بالفطرة الطبيعية. فإذاً ليس يخصه أن يثبت مبادئ العلوم الأُخر بل أن يحكم عليها فقط لأن ما يُوجَد في العلوم الأُخر منافياً له يُقضَى عليه كلهِ بالبطلان ولذا قال الرسول في ٢ كور ١٠: ٤ «نهدم الآراء وكل علوٍ يرتفع ضد معرفة اللّه»

وعلى الثالث بأنه لمَّا كان الحكم خاصّاً بالحكمة بحسب طريقتين كانت الحكمة تعتبر على ضربين. لأن حاكماً قد يحكم بطريقة الميل كما أن من حصلت عنده ملكة الفضيلة يحكم حكماً مستقيماً على ما يجب فعلُهُ بحسب الفضيلة من حيث يميل إليه ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٥ «ان الرجل الفضيل هو مقدار

الأفعال البشرية وقاعدتها» وقد يحكم بطريقة المعرفة كما أن من حَذَقَ علَم الأخلاق يقدر أن يحكم على أفعال الفضيلة وإن لم يكن له ملكة الفضيلة. فالطريقة الأولى من الحكم على الأمور الإلهية خاصةٌ بالحكمة المعدودة من مواهب الروح القدس كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٥ «اما (الإنسان) الروحي فإنه يحكم في كل شيءٍ» وكقول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٢ «ان ايروتاوس العلامة ليس عالماً في الأمور الإلهية فقط بل مغرماً بها أيضاً» والطريقة الثانية خاصَّةٌ بهذا التعليم من حيث أنه يُحصَّل بالاجتهاد وإن كانت مبادئه حاصلة بالوحي

الفصلُ السابعُ
هل اللّهُ هو موضوعُ هذا العلم

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس موضوعَ هذا العلم لأنه لا بُدَّ في كل علمٍ من تسليم ثبوت أَنَّ موضوعهُ ما هو كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ٢. وهذا التعليم ليس يسلِّم ثبوت أَن اللّه ما هو فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٣ ان بيان معرفة أَنَّ اللّه ما هو مستحيل. فإذاً ليس الله موضوعَ هذا العلم

٢ وأيضاَ كلُّ ما يبحث عنهُ في علمٍ فهو مندرجٌ في موضوع ذلك العلم. والكتاب المقدس يبحث فيهِ عن أشياء كثيرة ممّا عدا الله كالمخلوقات وأَخلاق البشر. فإذاً ليس اللهُ موضوعَ هذا العلم

لكن يعارض ذلك أن ما يُتَكلَّم عليهِ بالأصالة في علمٍ فهو موضوع ذلك العلم. وهذا العلم يُتكلَّم فيهِ بالأصالة على اللّه (فإنه يُقل له ثيولوجيّاً أي الكلام على اللّه) فالله إذاً موضوعه

والجواب أن يُقال إنّ الله هو موضوع هذا العلم لأن نسبة الموضوع إلى العلم كنسبتِهِ إلى القوة أو الملكة وإنما يجعل موضوعاً خاصّاً لقوة أو ملكة باعتبارهِ يُنسَب إلى تلك القوة أو الملكة جميع ما يُنسَب إليها كنسبة الإنسان والحجر إلى قوة

النظر من حيث هما ملوَّنان فكان الملوَّن هو الموضوع الخاص للنظر. وجميع ما يُبحَث عنهُ في التعليم المقدس فإنما يُبحَث عنهُ باعتبار اللّه إما لكونه اللّه نفسّهُ أو لأن فيهِ نسبة إليهِ من طريق كونه مبدأَهُ وغايتهُ. فينتج من ثَمَّه أن الله هو في الحقيقة موضوع هذا العلم. وهذا يتضح أيضاً من مبادئِ هذا العلم وهي عقائد الإيمان الذي يتعلق بالله. وموضوع مبادئ العلم وموضوع العلم كلهِ واحد بعينهِ لاندراج العلم كله بالقوة في مبادئهِ ـــ وقد نظر بعضٌ إلى ما يُبحَث عنه في هذا العلم في نفسهِ من دون الاعتبار الذي بحبه يبحث عنهُ فجعلوا موضوعهُ إما في المدلولات والدلائل أو في أفعال الفداء أو في المسيح كلهِ أي الرأس والأعضاء. فإن هذه جميعها يبحث عنها في هذا العلم لكن بالنسبة إلى اللّه

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن تعذَّر علينا معرفة أن اللّه ما هو لكننا نستعمل في هذا التعليم أَثَر طبعه ونعمته مكانَ حدّهِ توصُّلاً إلى ما يُبحَثُ عنه فيهِ من الحقائق الإلهية كما أنه قد يُبرهَن في بعض العلوم الفلسفية بالمعلول على شيءٍ من جهة العلة أخذاً للمعلول مكان حد العلة

وعلى الثاني بأن جميع الأشياء الأُخر التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت اللّه لا بالجزئية أو النوعية أو الحلول بل لأن لها إليهِ نوعاً من النسبة

الفصلُ الثامنُ
هل هذا التعليمُ استدلاليٌّ

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن هذا التعليم ليس استدلاليّاً فقد قال امبروسيوس في كتاب الإيمان الكاثوليكي ١ ب ٥ «دعِ الأدلَّة حيثُ يُبحَث عن الإيمان» وهذا التعليم يبحث فيهِ بالخصوص عن الإيمان ولذا قيل في يو ٢٠: ٣١ «إنما كُتِبت هذه لتؤْمنوا». فإذاً ليس التعليم المقدس استدلاليّاً

٢ وأيضاً فلو كان استدلاليّاً فإِمَّا أَن يكون استدلالُهُ من النقل أو من العقل.

فإن كان من النقل فليس ذلك لائقاً بشرفهِ في ما يظهر لأن الدليل النقليَّ في غاية الوهن كما نبَّهَ عليه بويسيوس. وإن كان من العقل فليس ذلك لائقاً بغايتهِ فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «ان الإيمان إذا أُثبتَ بالعقل الإنساني خلا عن استحقاق الثواب» فإذاً ليس التعليمُ المقدسُ استدلاليّاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ١: ١٩ في حق الأسقف «ملازماً الكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر أن يعظ بالتعليم الصحيح ويحاجَّ المناقضين»

والجواب أن يقال كما أن سائر العلوم لا تُنصَبُ فيها الأدلَّة لإثبات مبادئها بل تستدل من مبادئها على إثبات ما تتضمنهُ مما سواها كذلك هذا التعليم لا يَنصِبُ الأدلَّة لإثبات مبادئهِ التي هي العقائد الإيمانية بل ينتقل منها إلى إثبات أمرٍ آخر كما استدلَّ الرسول من قيامة المسيح على إثبات القيامة العامة في ١ كور ١٥ غير أنه يجب أن يعتبر في العلوم الفلسفية ان العلوم السافلة منها لا تُثبِتُ مبادئها ولا تُناظِرُ من يجحد هذه المبادئ بل تترك ذلك للعلم الأعلى. أما العلم الأعلى فيها وهو العلم الإلهيُّ فإنهُ يُناظِرُ من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلِّماً بشيءٍ وإلاَّ فليس له سبيلٌ إلى مناظرتهِ لكنهُ يستطيع ردَّ حججهِ وعلى هذا فالتعليم المقدس إذ ليس له علمٌ أعلى منهُ فهو يُناظِرُ بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشيءٍ ممَّا قد حصل بالوحي الإلهي كما يُناظِرُ المبتدعين بآي الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدةً بأُخرى. أما متى كان الخصم غير معتقدٍ شيئاً ممَّا كُشِفَ بالوحي الإلهي فليس بعد ذلك من سبيل إلى إثبات العقائد الإيمانية بالأدلَّة بل إلى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للإيمان لأنهُ لما كان الإيمان مستنداً على الحق المعصوم ويستحيل إثبات ما يضادُّ الحق بالبرهان وَضحَ أن الحجج التي تقام على نقض الإيمان ليست براهين بل أدلَّةً مردودة

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن لم يكن لأدلَّة العقل الإنساني محلٌ في إثبات العقائد

الإيمانية إلا أن هذا التعليم يستدلُّ مع ذلك من العقائد الإيمانية على غيرها كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول مبادئه بطريق الوحي فيجب من ثَمَّه التعويل على نقل من نزل الوحي عليهم وليس هذا مجحفاً بشرف هذا التعليم لأنه وإن كان الدليل النقليُّ المبتنَى على العقل الإنساني في غاية الوهن لكن الدليل النقليّ المبتنَى على الوحي الإلهي في غاية القوة. على أن التعليم المقدس قد يستخدم العقل الإنساني لكن ليس لإثبات الإيمان لأن ذلك ناسخٌ لاستحقاق الايمان بل لإيضاح ما يورد فيهِ ممَّا سوى الايمان لأنهُ لمَّا كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب أن يخدم العقلُ الطبيعيُّ الايمان كما أن ميل الإرادة الطبيعيَّ ينقاد للمحبَّة ولهذا قال الرسول في ٢ كور ١: ٥ «ونسبي كل بصيرة إلى طاعة المسيح» ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضاً في ما قدروا على إدراكه بالفطرة الطبيعية كما استشهد بولس بكلام اراتوس بقولهِ في أع ١٧: ٢٨ «كما قال أَحد شعرائكم انَّا نحن ذريَّة اللّه» ومع ذلك فالتعليم المقدس إنما يأْتي بمثل هذه النصوص على أنها أدلَّةٌ أجنبيَّةٌ وظَنِّيةٌ. وامَّا نصوص الكتاب القانوني فإنما يوردها على أنها خاصَّة وضروريَّة. وامَّا نصوص سائر الكنيسة فيوردها على أنها أدلَّة خاصة لكن ظنية لأن إيماننا مستندٌ على الوحي المنزل على الرسل والأنبياء الذين دوَّنوا الأسفار القانونية لا على الوحي الذي ربما هَبطَ على غيرهم من العلماءِ. ولذا قال اوغسطينوس في رسا ١٩ إلى ايرونيموس ب ١ «قد تعلَّمت أن أُكرِّم تلك الأسفار التي يُقال لها قانونية وحدها حتى اني أعتقد بتمام اليقين أن ليس مِن أصحابها مَن أخطأَ شيئاً في ما كتب. أما غيرهم فاني أطالع ما كتبوه غير معتبر ذلك صدقاً لمجرّد كونهم قالوا به (أَو كتبوه) مهما كانوا راسخين في القداسة والعلم

الفصلُ التاسعُ
هل ينبغي التجوُّزُ في الكتاب المقدس

يُتخطَّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس لا ينبغي فيه التجوُّز لأن ما كان خاصّاً بالعلم الأَدنى لا يليق في ما يظهر بهذا العلم الذي لهُ المقامُ الأعلى بين سائر العلوم كما مرّ في الفصل السابق. واستعمال التشابيه المختلفة والاستعارات خاصٌّ بعلم الشعر الذي هو أدنى جميع العلوم. فهو إذاً لائقاً بهذا العلم

٢ وأيضاً ان الغرض من هذا التعليم هو إيضاح الحقّ في ما يظهر ولذلك وُعِدَ موضحوه ثواباً فقد قيل في سي ٢٤: ٢١ «من شرحني فلهُ الحيوة الأبدية» لكن الحقّ يستتر بمثل هذه التشابيه. فإذاً ليس يليق بهذا التعليم إيراد الإلهيَّات تحت مثال الجسمانيَّات

٣ وأيضاً كلَّما كانت المخلوقات أعلى كانت إلى الشبه الإلهي أقرب فإذاً لو استعير بعض المخلوقات للّه لوجب أن تكون هذه الاستعارة من المخلوقات العُليا لا من المخلوقات السُفلى مع أن الخلاف مشاهَدٌ في مواطن كثيرة من الكتاب

لكن يعارض ذلك قول هوشع ١٢: ١٠ «أكثرتُ من الرُّؤَى وعلى ألسنة الأَنبياء مثلتُ الأمثال» وإيراد شيءٍ على سبيل التشبيه مجازٌ. فإذاً يخص التعليم المقدس أن يتجوّز

والجواب أن يُقال إنّه يليق بالكتاب المقدس أن يورد الإلهيات والروحانيات تحت مثال الجسمانيات لأن اللّه يعتني بجميع الأشياء على حسب ما يلائم طباعها. ومن طباع الإنسان أنه يتأَدّى بالمحسوسات إلى المعقولات لأن كل معرفةٍ لنا فإنما مبدؤُها من الحسّ. فإذاً يليق أن تورَد لنا الروحانياتُ في الكتاب المقدس تحت مُثُل الجسمانيَّات وهذا ما أراده ديونيسيوس بقولهِ في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ «لا يمكن طلوع الشعاع الإلهي علينا الاَّ محتجباً بستائر مقدسة مختلفة»

وأيضاً فالكتاب المقدس لكونه موضوعاً للجميع على وجه العموم كقول الرسول في رو ١: ١٤ «ان عليَّ دَيناً للحكماءُ والجهَّال» يليق به أن يورد الروحانيَّات تحت مُثُل الجسمانيَّات ليتفهَّمها على هذا الوجه في الأقل البُلْهُ المتقاصرون عن فهم المعقولات في أنفسها

إذاً أجيب على الأول بأن علم الشعر إنما يتجوَّز لمكان التخييل لأن التخيل يلذ للإنسان طبعاً امَّا التعليم المقدس فإنما يتجوَّز لمكان الضرورة والفائدة كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن شعاع الوحي الإلهي ليس يضمحلُّ بسبب الصور المحسوسة التي يحتجب وراءَها كما قال ديونيسيوس في الموضع المذكور بل يستمرُّ على حقيقته حتى لا يأْذن للعقول الموحى إليها أن تقف عند الأَشباه بل يسمو بها إلى إدراك المعقولات وحتى يتثقَّف فيها أيضاً بالذين هبط الوحي عليهم مَن سواهم ولذلك فما يردُ في موضع من الكتاب مجازاً تراه مصرَّحاً به في موضع آخر بأجلى بيان. على أن خفاء الصور أيضاً مفيدٌ لتمرين المجتهدين وصائنٌ عن استهزاء الكفرة الذين إليهم أُشيرَ بقولهِ في متى ٧: ٦ «لا تعطوا القدس للكلاب»

وعلى الثالث بأن إيراد الإلهيَّات في الكتاب تحت مُثُل الأجسام الحقيرة انسب منه تحت مُثُل الأجسام الخطيرة كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ وذلك لثلاثة أوجه ــ اما أولاً فلأَنَّ العقل الإنساني أَنجَى بذلك من الضلال لاتضاح أن تلك المُثُل لا تطلق حقيقةً على الإلهيَّات بخلاف ما لو وُصِفَت الإلهيَّات تحت مثُلُ الأجسام الخطيرة فإن ذلك يكون مظنَّةً للريب وخصوصاً عند من لا يتصوَّر شيئاً أشرف من الأجسام ــ وامَّا ثانياً فلأَن هذا الوجه أنسب بما نحرره في هذه الحيوة من معرفة الإلهيَّات لأنه أَظهرُ لنا أَنَّ اللّه ما ليس هو من أنه ما هو ولذا كانت أَشباه الأشياءِ التي يتنزه اللّه عنها أكثر تزيدنا تحقُّقاً أنه فوق ما

نقوله أو نتصوره في حقِّه ــ وامَّا ثالثاً فلأَن الإلهيَّات تكون بهذه الأشياء مضنوناً بها أكثر على غير أهلها

الفصلُ العاشرُ
هل للكتاب المقدس تحت لفظٍ واحدٍ معانٍ كثيرة

يُتخطَّى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الكتاب المقدس ليس لهُ تحت لفظٍ واحدٍ معانٍ كثيرة أي تاريخيٌّ (أو حرفيٌّ) ورمزيٌّ وأَدبيٌّ وعلويٌّ لأن تكثُّر المعاني في كتابٍ واحدٍ يؤَدي إلى الالتباس والخطأ ويُوهِن الاستدلال ولذا كانت القضايا المتكثرة المعاني لا يحصل عنها حجة بل إنما يحصل بها بعض المغالطات. والكتاب المقدس يجب أن يكون قويّاً على إيضاح الحقّ من دون أدنى مغالطة. فإذاً ليس ينبغي فيه إيراد معانٍ كثيرة تحت لفظٍ واحدٍ

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد ب ٣ ان الكتاب الموسوم بالعهد العتيق على أربعة معانٍ تاريخيٍّ وتعليليٍّ وتَطَابُقيٍّ ورمزيٍّ. وهذه الأربعة في ما يظهر مغايرةٌ بالكلية لتلك الأربعة المتقدمة. فإذاً ليس ينبغي في ما يظهر أن يفسَّر لفظٌ واحدٌ بعينه من الكتاب المقدس على حسب المعاني الأربعة المتقدمة

٣ وأيضاً هناك سوى المعاني المتقدمة معنىً آخر يقال لهُ المعنى التمثيليُّ وهو ليس بمندرجٍ في تلك المعاني الأربعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٢٠ ب ١ «ان الكتاب المقدس يفوق بطريقة كلامه سائر العلوم لأنه بكلامٍ واحدٍ بعينه بينما هو مخبرٌ عن عملٍ يكشف عن سرٍّ»

والجواب أَن يُقال إنّ واضع الكتاب المقدس هو اللّه الذي في مقدورهِ أن يُصلحَ للدلالة لا الألفاظَ فقط ممَّا هو مقدورٌ للإنسان بل الأشياءَ أيضاً. ولذا فإذا كانت الألفاظ في جميع العلوم تدلُّ على شيءٍ فقد اختصَّ هذا العلم بأن مدلولات الألفاظ

فيه تدلُّ أيضاً على شيءٍ. إذا عرفتَ ذلك فالدلالةُ الأولى أي دلالة الألفاظ على أشياءَ راجعةٌ إلى المعنى الأول أي التاريخي أو الحرفي والدلالة الثانية أي دلالة مدلولات الألفاظ أيضاً على أشياءَ أُخر يقال لها معنىً روحانيٌّ وهو مستندٌ إلى الحرفي ومتوقف عليه ــ وهذا المعنى الروحاني على ثلثة أقسام لأن الشريعة العتيقة رسمٌ للشريعة الجديدة كما قال الرسول في عبر ٧ والشريعة الجديدة رسمٌ للمجد المستقبل كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة البيعية ب ٥ ج ١. ثمَّ ما تمَّ في الرأْس من أعمال الشريعة الجديدة يدل على ما يجب أن نعمله نحن. وعلى هذا فباعتبار دلالة ما في الشريعة العتيقة على ما في الشريعة الجديدة يحصل المعنى الرمزي. وباعتبار دلالة ما جرى في المسيح أو في ما يدل على المسيح على ما يجب أن نعمله يحصل المعنى الأدبي. وباعتبار دلالة ذلك على ما في المجد الأبدي يحصل المعنى العلوي. ولمَّا كان المعنى الحرفي هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو اللّه المحيط علمه بجميع الأشياءِ دفعةً واحدةً لم يكن غير لائقٍ بالكتاب المقدس أن يكون لهُ تحت لفظٍ واحدٍ بحسب المعنى الحرفي أيضاً معانٍ كثيرة كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٨ و١٩

إذاً أجيب على الأول بأن تكثُّر هذه المعاني لا يُورث اشتراكاً أو نوعاً آخر من التكثُّر إذ ليس ناشئاً عن دلالة لفظٍ واحدٍ على أشياء كثيرة بل عن أن مدلولات الألفاظ أنفسها يجوز أن تدل على أشياء أُخر كما مرَّ في جرم الفصل وهذا لا يوجب التباساً في الكتاب المقدس لابتناء المعاني كلها على واحدٍ وهو الحرفي الذي منه وحده يمكن استنباط الأدلة بخلاف المعاني الرمزية كما قال اوغسطينوس في رسا ٤٨ ردّاً على ونشنسيوس الدوناتي. والكتاب المقدس ليس يفقد بذلك شيئاً إذ ليس في المعنى الروحاني شيءٌ ضروريٌّ للايمان ولا يصرّح به الكتاب بالمعنى الحرفي في موضعٍ ما

وعلى الثاني بأن التاريخ والتعليل والتطابق راجعة إلى المعنى الحرفي فقط لقيام الأول بذكر الشيء على وجه الإطلاق كما أوضح ذلك اوغسطينوس في المحل المذكور والثاني بتعليل المقول كما علَّل الرب في متَّى ١٩ إباحة موسى تطليق النساء بقساوة قلوبهم والثالث ببيان أن صدق آية من الكتاب غير منافٍ لصدق آيةٍ أُخرى. وقد أُطلِقَ الرمزُ وحده من بين تلك الأربعة على المعاني الثلثة الروحانية كما أن هوغو الوِكتُوريَّ أيضاً قد أدرج تحته المعنى العلوي في ك ٢ من أحكامه حيث لم يذكر إلاَّ ثلاثة معانٍ فقط أي التاريخي والرمزي والأدبي

وعلى الثالث بأن المعنى التمثيليَّ مندرجٌ تحت المعنى الحرفي لأن الألفاظ تدل على شيءٍ بالحقيقة وعلى شيءٍ بالاستعارة وليس المعنى الحرفي هو المعنى المستعار بل المستعار لهُ فليس هو في قول الكتاب مثلاً ذراع اللّه ان في اللّه هذا العضو الجسماني بل ما يدلُّ عليه هذا العضو وهو القوة العملية وبذلك يتضح أنه لا يمكن أصلاً وجود الكذب في معنى الكتاب المقدس الحرفي

المبحثُ الثَّاني

في أن الله هل هو ـ وفيه ثلاثة فصول

لمَّا كان الغرضُ المقصودُ بالذات في هذا التعليم هو على ما تَقدَّم تعريفُ اللّه لا بحسب ما هو في نفسهِ فقط بل من حيث هو أيضاً مبدأُ الأشياءِ وغايتها ولا سيما الخليقة الناطقة منها كما يتضح مما مرَّ في ف ٧ وكان غرضُنا إيضاحَ هذا التعليم سنبحث في اللّه أولاً. وفي حركة الخليقة الناطقة إليهِ ثانياً. وفي المسيح الذي بما هو إنسانٌ هو الطريقُ الذي بهِ نتجهُ إلى الله ثالثاً ـــ وسيكون النظر في الله على ثلاثة أقسام فسننظر أولاً في ما يتعلق بالذات الإلهية. ثم في ما يتعلق بتمايُزِ الأقانيم ثم في ما يتعلق بصدور المخلوقات عنهُ ـــ أما من جهة الذات الإلهية فينبغي أن يُنظر أولاً في أنَّ الله هل هو. ثم في أنهُ كيف هو أو بالأحرى في أنهُ كيف ليس هو. ثمَّ في ما يتعلَّق بفعلهِ أي في عملهِ وإرادتهِ وقدرتهِ. والبحثُ في الأول يدور على ثلاث مسائل ـــ ١ هل وجود اللّه بَيِّن بنفسهِ ـــ ٢ هل هو متبرهنٌ ـــ ٣ هل الله موجودٌ

الفصلُ الأولُ
هل وجودُ اللّه بَيِّنٌ بنفسهِ

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن وجود اللّه بيّنٌ بنفسه إذ إنما يقال بيّنٌ لنا بنفسه لِمَا معرفته مركوزةٌ فينا طبعاً كما هو واضحٌ في المبادئِ الأُولى. ومعرفة وجود اللّه مركوزةٌ طبعاً في الجميع كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣. فإذاً وجود الله بيّنٌ بنفسه

٢ وأيضاً ان الأمور البينة بنفسها ما تُعرَف بمجرَّد تصوُّر أطرافها وهذا ما أثبته الفيلسوف لمبادئ البرهان الأولى في كتاب البرهان ١ ب ٢ لأنه متى عُلِمَ ما الكلُّ وما الجزءُ عُلِمَ في الحال أَنَّ الكلَّ هو أعظمُ من جزئهِ. على أنه متى عُلِمَ ما المرادُ باسم اللّه عُلِمَ في الحال ان اللّه موجودٌ لأنه يُراد به ما لا يمكن تصوُّر شيءٍ أَعظم منه. وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو أعظم ممَّا يوجد في الذهن فقط. فإذاً لمَّا كان يلزم من تصوُّر اسم اللّه وجوده في الحال في الذهن يلزم أيضاً وجوده في الخارج. فإذاً وجود اللّه بيّنٌ بنفسه

٣ وأيضاً ان وجود الحق بيّنٌ بنفسه فإن من ينكر وجود الحق يسلِّم بعدم وجودهِ لأنه إذا كان الحق معدوماً فكونه معدوماً حقٌّ. وإذا كان شيءٌ حقّاً لزم أن يكون الحق موجوداً. واللّه هو الحقُّ بعينه كقوله في يو ١٤: ٦ «انا الطريق والحقّ والحيوة» فإذاً وجود اللّه بيّنٌ بنفسه

لكن يعارض ذلك أنه ليس يمكن لمتصوّرٍ أن يتصوَّر مُقابِل البيّن بنفسه كما أوضح الفيلسوف ذلك في الإلهيات ك ٤ م ٩ وفي كتاب البرهان ١ في المتن الأخير. ووجود اللّه يمكن تصوُّر مقابله فقد قيل في مز ٥٢: ١ «قال الجاهل في قلبه ليس إلهٌ». فإذاً وجود اللّه ليس بيناً بنفسه

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يكون بيناً بنفسه على ضربين أحدهما في نفسه لا لنا

والثاني في نفسه ولنا لأنه إنما تكون قضيةٌ بينةً بنفسها من طريق أن محمولها مندرجٌ في حقيقة موضوعها كالإنسانُ حيوانٌ لأن الحيوان من حقيقة الإنسان فإذاً متى كان بيناً للجميع في قضيةٍ ان المحمول والموضوع ماذا كانت تلك القضية بينةً بنفسها للجميع كما هو واضحٌ في مبادئ البرهان الأُولى التي أطرافها أمورٌ عامة ليس يجهلها أحدٌ كالموجود واللاَّموجود والكل والجزء ونظائرها. اما إذا لم يكن بيناً لبعضٍ ان الموضوع والمحمول ماذا فالقضية بينةٌ بنفسها في نفسها لا عند من يجهل محمولها وموضوعها ولذا فقد تكون بعض تصورات العقل عامةً بينةً بنفسها عند الحكماء فقط كعدم تحيُّز الروحانيات كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. إذا تمهَّد ذلك أقول ان قولنا اللّه موجود قضيةٌ بينةٌ بنفسها في نفسها لمكان اتحاد محمولها وموضوعها لأن اللّه هو عينُ وجوده كما سيأْتي في بيانه في مب ٣ ف ٤ إلاَّ أنها لمكان جهلنا في حق الله أنه ما هو ليست بينةً بنفسها لنا بل تفتقر إلى بيانها بما هو أبين لنا وأقل بياناً في طبعه أي بالآثار

إذاً أجيب على الأول بأن معرفة وجود اللّه على وجه مجملٍ وملتبسٍ مركوزةٌ فينا طبعاً وذلك من حيث أن اللّه هو سعادة الإنسان لأن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه وما يتشوقه بطبعهِ يعرفه بطبعه إلاَّ أن هذا ليس معرفة وجود الله على الإطلاق كما أن معرفة الآتي ليست معرفة بطرس وان كان الآتي هو بطرس فإن كثيراً يعتبرون خير الإنسان الكامل الذي هو السعادة في الغنى ومنهم من يعتبره في الملاذّ وغيرهم في غير ذلك

وعلى الثاني بأنه يُحتَمل أن من يسمع اسم اللّه لا يعقل ان المراد به ما لا يمكن تصور شيءٍ أعظم منه فإن بعضاً اعتقدوا أن اللّه جسمٌ. وأيضاً فعلى تقدير أن كل أحد يعقل ان المراد باسم اللّه ما تقدَّم أي ما لا يمكن تصوُّر شيءٍ أعظم منه ليس يلزم أن كل أَحدٍ يعقل أن لمسمَّى هذا الاسم وجوداً خارجيّاً بل ان لهُ وجوداً ذهنياً

فقط ولا يمكن إثبات وجوده في الخارج إلاَّ إذا سُلِّمَ بوجود شيءٍ في الخارج لا يمكن تصوُّر شيءٍ أعظم منه وهذا لا يسلِّم به نفاة اللّه

وعلى الثالث بأن وجود الحق في الجملة بَيِّنٌ بنفسه وأما وجود الحق الأول فليس بيناً بنفسهِ لنا

الفصلُ الثَّاني
هل وجودُ اللّهِ متبرهنٌ

يُتخطَّى إلى الثَّاني بأن يُقال: يظهر أن وجود اللّه ليس متبرهناً لأنه عقيدةٌ إيمانيَّة والعقائد الإيمانيَّة ليست متبرهنة لأن البرهان يفيد العلم وموضوع الايمان هو الأمور الغير المنظورة كما يتضح من قول الرسول في عبر ١١ فإذاً ليس وجود اللّه متبرهناً

٢ وأيضاً ان الحدَّ الأوسط في البرهان هو ما هو. ونحن ليس في قوتنا أن نعلم أَنَّ اللّه ما هو بل أَنهُ ما ليس هو فقط كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٤ فإذاً ليس في قوتنا أن نبرهن على وجود اللّه

٣ وأيضاً لو تَبرهَن وجودُ اللّه لم يكن ذلك إلاَّ بآثارهِ. لكن آثارهُ ليست معادلةً لهُ لأنه غير متناهٍ وهي متناهية ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي. فإذاً لمَّا كان لا يمكن أن يبرهَن على العلة من المعلول الغير المعادل يظهر أنه لا يمكن أن يبرهَن على وجود اللّه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١: ٢٠ «لأَنَّ غير منظوراته قد أُبصِرَت إذ أُدرِكَتْ بالمبروآت» وهذا لا يستقيم لو كان لا يمكن أن يبرهَن على وجود اللّه من المبروآت لأن أوَّل ما يجب أن يُتعقَّل في حق شيءٍ أَنَّهُ هل هو

والجواب أن يُقال إنّ البرهان قسمان أحدهما ما يكون بالعلة ويقال له لِمِّيٌّ وهذا يكون بما هو متقدِّمٌ مطلقاً. والثاني ما يكون بالمعلول ويُقال لهُ إِنِّيٌّ وهذا يكون

بما هو متقدِّم بالنسبة إلينا لأنه متى كان معلول أَوضح لنا من علته فإننا نتادَّى بالمعلول إلى معرفة العلة. وكل معلول يمكن أن يُبرهَن منه على وجود علتهِ الخاصة إذا كانت معلولاتها أَبيَنَ لنا منها لأنه لما كانت المعلولات متوقفةً على العلة فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه. فإذاً لما كان وجود اللّه ليس بيّناً في نفسهِ لنا كان متبرهناً بآثارهِ البينة لنا

إذاً أجيب على الأول بأن وجود اللّه ونحوهُ من الحقائق الإلهية التي يمكن إداركها بالفطرة الطبيعية كما قال الرسول في رو ١ ليست من عقائد الايمان بل موطئات لها لأن الايمان يتوقف على المعرفة الطبيعية كما تتوقف النعمة على الطبيعة والكمال على المستكمل. وليس مع ذلك مانعٌ من أن ما يمكن أن يتبرهن ويُعلَم في حدّ نفسه يُقبَل بسبيل الاعتقاد ممن ليس أهلاً للبرهان

وعلى الثَّاني بأنه متى تبرهنت العلة من المعلول فلا بدَّ من أخذ المعلول مكان حدِّ العلة ليبرهَن على وجود العلة وهذا يجري بالخصوص في حقِّ اللّه إذ لا بدَّ في إثبات وجود شيءٍ أن يؤْخذ مكان الحد الأوسط مدلول الاسم لا ما هو لأن مسئلة ما هو لاحقةٌ لمسئلة هل هو. وأسماءُ اللّه تؤْخذ من آثارهِ كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ١. فإذاً متى برهنَّا على وجود اللّه من آثارهِ نقدر أن نأخذ مدلول اسم اللّه مكان الحدّ الأوسط

وعلى الثالث بأن المعلولات الغير المعادلة للعلة لا يمكن أن تفسد معرفةً تامَّةً بالعلة إلاَّ أنه يمكن مع ذلك أن يُبرهَن من كل معلولٍ بيِّنٍ لنا على وجود العلة كما مرَّ في جرم الفصل. وهكذا يمكن أن يُبرهَن على وجود اللّه من آثاره وأن تعذَّر علينا أن نعرفه بها بكنهه معرفةً تامة

الفصلُ الثالثُ
هل اللّهُ موجودٌ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن اللّه ليس موجوداً لأنه متى كان أحد الضدين غير متناهٍ يلزم عدم الآخر بالكلية. واللّه يراد به خيرٌ غير متناهٍ فلو كان موجوداً لم يكن شرٌّ. لكن الشر موجودٌ في العالم. فإذاً ليس اللّه موجوداً

٢ وأيضاً ما يمكن فعله بمبادئ قليلة فليس يُفعَل بمبادئ كثيرة. وإذا قُدِّر عدم وجود اللّه يظهر أن جميع الأشياءِ المشاهدة في العالم يمكن فعلها بمبادئ أُخرى فتُجعَل الطبيعة مبدأً تستند إليهِ الطبيعيات والعقل الإنساني أو الإرادة الإنسانية مبدأً تستند إليه الإراديَّات. فإذاً ليس من حاجةٍ إلى إثبات اللّه

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٣: ١٤ «انا الموجودُ»

والجواب أن يُقال إنّ وجود اللّه يمكن إثباته من خمسة مناهج ــ المنهج الأول والأوضح من جهة الحركة فمن المحقَّق الثابت بالحِسِّ أن في عالَمنا هذا أشياءَ متحرِّكة. وكلُّ متحرّكٍ فهو يتحرك من آخر لأنه ليس يتحرك شيءٌ إلاَّ باعتبار كونه بالقوة إلى ما يتحرك إليه. وإنما يحرِّك شيءٌ باعتبار كونه بالفعل إذ ليس التحريك سوى إخراج شيءٍ من القوة إلى الفعل وإخراجُ شيءٍ إلى الفعل لا يمكن أن يتمَّ إلاَّ بموجود بالفعل كما أن الحارَّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حارٌّ بالقوة حارّاً بالفعل وبذلك يحرِّكهُ ويغيِّرهُ. لكن ليس يمكن لشيءٍ واحدٍ بعينهِ أن يكون بالقوة والفعل معاً باعتبارٍ واحدٍ بل باعتباراتٍ مختلفة لأن ما هو حارٌّ بالفعل ليس يمكن أن يكون من هذه الجهة حارّاً بالقوة أيضاً بل هو من هذه الجهة باردٌ بالقوة. فإذاً ليس يمكن أن شيئاً يكون محرِّكاً ومتحرِّكاً لنفسه باعتبار واحدٍ ومن جهةٍ واحدة. فإذاً كلُّ ما يتحرَّك فلا بدَّ أن يتحرَّك من آخر وإذا كان هذا الآخر متحرِّكاً فلا بدَّ أن يتحرَّك من آخر أيضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل

إلى غير النهاية وإلاً لم يكن محرِّكٌ أوَّل فلم يكن محرِّك آخَر لأن المحرِّكات الثانية لا تحرِّك إلاَّ بما هي متحرِّكة من المحرِّك الأول كما أن العصا لا تحرِّك إلاَّ بما هي متحرِّكة من اليد. فإذاً لا بدَّ من الانتهاءُ إلى محرِّكٍ أوَّل غير متحرِّك من آخر وهذا الذي يعقل الجميع أنه اللّه ـــ المنهج الثاني من جهة العلة المؤثِّرة فإننا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتباً بين العلل المؤثِّرةَ وليس يُرَى مع ذلك ولا يمكن أن شيئاً يكون علةً مؤثِّرةً لنفسه للزوم وجودهِ قبل نفسه وهذا محالٌ. والتسلسل ممتنعٌ في العلل المؤثرة لأن الأول بين جميع العلل المؤثِّرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الأخير سواءٌ كان ثمه وسطٌ واحدٌ أو أوساطٌ كثيرة. لكنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فإذاً لو لم يكن في العلل المؤثرة أولٌ لم يكن فيها أخيرٌ ولا وسط ولو تسلسلت العلل المؤثرة لم يكن علةٌ أُولى مؤثرة فلم يكن معلولٌ أخير ولا عللٌ مؤثرة متوسطة وهذا بَينُ البطلان. فلا بدَّ إذن من إثبات علةٍ مؤثرة أُولى وهي التي يسميها الجميع اللّه ـــ المنهج الثالث من جهة الممكن والواجب وذلك أننا نجد في الأشياءِ ما يمكن وجوده وعدمه إذ منها ما يُرَى معروضاً للكون والفساد وهكذا ممكناً وجوده وعدمه. وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائماً لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ في حين ما. فإذاً لو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الأشياءِ للزم أنه لم يكن حيناً ما شيءٌ ولو صحَّ ذلك لم يكن الآن أيضاً شيءٌ لأن ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلاَّ بشيءٍ موجود. فإذاً لو لم يكن شيءٌ موجوداً لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد فلم يكن الآن شيءٌ وهذا بَيّن البطلان. فإذاً ليست جميع الموجودات ممكنة بل لا بدَّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ. والواجب إما واجبٌ لذاته أو لغيرهِ. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيلٌ كاستحالتهِ في العلل المؤثِّرة على ما مرَّ قريباً. فإذاً لا بدَّ من إثبات شيءٍ واجب لذاتهِ ليس واجباً بعلةٍ أُخرى بل غيرهُ واجبٌ بهِ وهذا ما يسميهِ الجميع اللّه ـــ المنهج الرابع من جهة المراتب الموجودة

في الأشياءِ فانَّا نجد في الأشياءَ تفاوتاً في الأكثر والأقل من حيث الخيريَّة والحَقّيَّة والشرف ونحو ذلك. والأكثر والأقل إنما يقالان على أمورٍ مختلفة بحسب اختلافها في القرب إلى ما هو غايةٌ في شيءٍ كما ان ما كان أقرب إلى ما هو غايةٌ في الحرارة فهو أحرُّ فإذاً من الأشياء ما هو غايةٌ في الحقّيَّة والخيريَّة والشرف وهكذا غايةٌ في الوجود لأن ما كان غايةً في الحقّيَّة فهو غايةٌ في الوجود كما قال الفيلسوف في الإلهيَّات ك ١١ م ٤. وما كان غايةً في جنس فهو علةٌ لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس كما أن النار التي هي غايةٌ في الحرارة علةٌ لكل حارٍّ كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور. فإذاً يوجد شيءٌ هو علةٌ لما في جميع الموجودات من الوجود والخيريَّة وسائر الكمالات وهذا ما نسمّيه اللّه ــ المنهج الخامس من جهة تدبير الأشياء فإننا نرى أن بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الاجرام الطبيعية تفعل لغايةٍ وهذا ظاهرٌ من أنها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهجٍ واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً. على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية ما لم يُسدَّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يُسدَّد السهم من الرامي. فإذاً يوجد موجودٌ عاقلٌ يُسدِّد جميع الأشياء الطبيعية إلى الغاية وهذا الذي نسميه اللّه

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الله لكونهِ في غاية الخيرية لا يسمح على نحوٍ من الأنحاءِ بوجود شرٍّ في أعمالهِ لو لم يكن من تمام القدرة الشاملة والخيرية بحيث يخلِّص من الشرّ خيراً كما قال أوغسطينوس في كتاب انكيريدون ب ١١ فإذاً من مقاصد خيريتهِ الغير المتناهية أن يسمح بوجود الشرور ويخلِّص منها خيرات

وعلى الثاني بأنه لمَّا كانت الطبيعية تفعل لغايةٍ معيَّنة بإرشاد فاعلٍ أعلى كان لا بدَّ أن ما يُفعل من الطبيعة يُسنَد أيضاً إلى اللّه على أنه العلة الأولى وكذا ما يُفعَل عن قصدٍ أيضاً يجب أن يُسنَد إلى علةٍ أعلى غير العقل والإرادة الإنسانيين لأنه

يقبل التغيُّر والتخلُّف. وكل ما يقبل التحرك والتخلف فيجب أن يُسنَد إلى مبدإٍ أول غير متحرّكٍ وواجبٍ لذاته كما تقرَّر في جرم الفصل

المَبحَثُ الثالثُ

في بساطة الله ـ وفيه ثمانية فصول

متى عُلِمَ أن شيئاً هل هو بقي أن يُبحَث في أنهُ كيف هو ليُعلَم أنهُ ما هو. ولمَّا لم يكن في طاقتنا أن نعلم أن الله ما هو بل انهُ ما ليس هو لم يكن في طاقتنا أن ننظر في أنهُ كيف هو بل بالأحرى في أنهُ كيف ليس هو. فإذاً يجب أن يُنْظر أولاً في أنهُ كيف ليس هو وثانياً في أنهُ كيف نَعْرفهُ وثالثاً في أنهُ كيف نسمّيهِ. أما أنهُ كيف ليس هو فيمكن بيانهُ بتنزيههِ عمَّا لا يليق بهِ كالتركيب والحركة ونحوهما فسيُبحَث إذاً أولاً في بساطتِهِ التي بها يُنزَّه عن التركيب. ولما كانت البسائط من الجسمانيات غير كاملة وأجزاءً سيُبحَث ثانياً في كمالهِ وثالثاً في عدم تناهيهِ ورابعاً في عدم تغيُّرهِ وخامساً في وحدانيتِهِ. أما الأول فالبحث فيهِ يدور على ثماني مسائل ـــ ١ هل الله جسمٌ ٢ ـــ هل هو مركبٌ من صورةٍ وهيولى ـــ ٣ هل هو مركبٌ من ماهيةٍ وطبيعةٍ ومحل ـــ ٤ هل هو مركبٌ من ماهيةٍ ووجودٍ ـــ ٥ هل هو مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ ـــ ٦ هل هو مركبٌ من محلٍ وعَرَضٍ ـــ ٧ هل هو مركبٌ بوجهٍ من الوجوه أو بسيطٌ من كل وجهٍ ـــ ٨ هل يدخل في تركيب ما سواه

الفصلُ الأوَّلُ

هل اللهُ جسمٌ

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن اللّه جسمٌ لأن الجسم ما له أَبعادٌ ثلاثة. والكتاب المقدس يُثبِتُ للّه أبعاداً ثلاثة فقد قيل في أيوب ١١: ٨ «هو أعلى من السماوات فماذا تفعل وأعمق من الجحيم فماذا تدري. مداه أطول من الأرض وأعرض من البحر» فاللّه إذن جسمٌ

٢ وأيضاً كل متشكلٍ فهو جسمٌ إذ الشكل كيفيَّةٌ تعرض للكمية. واللّه متشكلٌ في ما يظهر فقد قيل في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» لأن

الشكل يقال له صورة كقوله في عبر ١: ٣ «وهو ضياءُ مجدهِ وشكلُ جوهرهِ» أي صورة جوهرهِ فاللّه إذاً جسمٌ

٣ وأيضاً كل ما لهُ أجزاءٌ جسميَّة فهو جسم والكتاب يُثبِت للّه أجزاءً جسمية فقد قيل في أيوب ١١: ٤ «أَلَكَ مثلُ ذراعِ اللّه» وفي مز ٣٣: ١٦ ومز ١١٧: ١٦ «عينا الرب إلى الصديقين ويمين الرب صنَعت ببأْسٍ» فاللّه إذن جسمٌ

٤ وأيضاً أن الوضع ليس بعرض إلاَّ للجسم. وما يختص بالوضع فقد أُثبِتَ في الكتاب للّه ففي اش ٦: ١ «رأَيتُ السيد جالساً» وفيهِ ٣: ١٣ «الرب انتصبَ للخصام» فاللّه إذن جسمٌ

٥ وأيضاً لا يمكن أن يكون شيءٌ طَرَفاً مكانيّاً منه أو إليه ما لم يكن جسماً أو شيئاً جسميّاً. والكتاب يجعل اللّه طرفاً مكانيّاً إليهِ كقولهِ في مز ٣٣: ٦ «اقتربوا إليهِ واستنيروا» ومنه كقوله في ار ١٧: ١٣ «الذين ينصرفون عنك يُكتَبون في التراب» فاللّهّ إذن جسمٌ

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٤: ٢٤ «اللّه روحٌ»

والجواب أن يقال على الإطلاق أن اللّه ليس بجسمٍ وتقرير ذلك من ثلاثة أوجهٍ ــ أمَّا أولاً فلأنه ما من جسمٍ يحرك غيره وهو غير متحرك كما يتضح بالاستقراءِ في الجزئيات. وقد تقرر آنفاً في مب ٢ ف ٣ أن اللّه هو المحرك الأول الغير المتحرك. فواضحٌ إذن أن اللّه ليس بجسمٍ ــ وامَّا ثانياً فلأن ما هو الموجود الأوّل لا بدَّ أن يكون موجوداً بالفعل وليس موجوداً بالقوة من وجهٍ لأنه وإن كانت القوة في شيءٍ واحدٍ بعينه خارجٍ من القوة إلى الفعل متقدمةً بالزمان على الفعل إلا أن الفعل في الإطلاق متقدمٌ عليها لأن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بموجودٍ بالفعل. وقد تقرَّر في المبحث الآنف ف ٣ ان الله هو الموجود الأوَّل. فإذاً يستحيل أن يكون في اللّه شيءٌ بالقوة. لكن كل جسم فهو موجود بالقوة لأن المتصل من جهة ما هو

كذلك يقبل القسمة إلى غير النهاية. فإذاً يستحيل أن يكون اللّه جسماً ــ وامَّا ثالثاً فلأن اللّه هو أشرف الموجودات كما يتضح ممَّا مرَّ في المبحث الآنف ف ٣. وليس يمكن أن يكون أشرف الموجودات جسماً لأن الجسم لا يعدو أن يكون حيّاً أو غير حيٍّ. وواضحٌ ان الجسم الحيَّ أشرف من الجسم الغير الحي وهو ليس حيّاً بما هو جسم وإلا لكان لكل جسمٍ حيّاً فلا بدَّ إذن أن يكون حيّاً بشيءٍ آخر كما أن بدننا حيٌّ بالنفس وما بهِ الجسمُ حيٌّ فهو أشرف من الجسم. فإذاً يستحيل أن يكون الله جسماً

إذاً أجيب على الأول بأن الكتاب المقدس يورد لنا الروحانيات والإلهيَّات تحت مُثُل الجسمانيات كما مرَّ في مب ١ ف ٩ فحيث يجعل للّه أبعاداً ثلاثة فهو يدل بمثال الكمية الجسمية على كمية قدرته فيريد مثلاً بالعمق قدرتَهُ على معرفة الخفايا وبالعلو سموَّ قدرتهِ على كل شيءٍ وبالطول دوامَ وجودهِ وبالعَرْض عاطفةَ حبهِ الشاملة لجميع الأشياءِ أو أن يكون المراد بالعمق على ما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٩ عدم إدراك ذاته وبالطول مبلغ قدرته النافذة جميع الأشياء وبالعرض امتداده على جميع الأشياء أي من حيث أن جميع الأشياء مستظلةٌ في كنَفَهِ

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ الإنسان على صورة اللّه لا بجسمه بل بما بهِ يفوق سائر الحيوانات ولذا فبعد أن قيل في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» قيل «ليتسلط على سمك البحر الآية. وهو إنما يفوق سائر الحيوانات بالنطق والعقل. فإذاً إنما هو على صورة اللّه بالعقل والنطق الغير الجسميَّين

وعلى الثالث بأن الكتاب إنما يُثبتُ للّه أجزاءً جسمية باعتبار أفعالها على سبيل التشبيه كما أن فعل العين هو النظر. فإذاً حيثما أُثبتت العين للّه كانت عبارةً عن قدرته على النظر بالوجه المعقول لا بالوجه المحسوس. وكذلك الأمر في سائر الأجزاءِ

وعلى الرابع بأن ما يختص بالوضع أيضاً ليس يُثبَتُ للّه إلاَّ على سبيل التشبيه كما يوصف بالجلوس لعدم تحركه ولتوطُّد سلطانه وبالانتصاب لقوته على قهر كل ما يضادُّهُ

وعلى الخامس بأن اللّه لا يُقتَرب إليهِ أو يُبتعَد عنه بالخُطَى الجسمانية لوجوده في كل مكان بل بالعواطف العقلية وعلى هذا فالقرب والبعد إنما هما عبارةٌ عن العاطفة الروحية تحت مثال الحركة المكانية

الفصلُ الثَّاني
هل اللّهُ مركبٌ من صورةٍ وهيولى

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يُقال: يظهر أن اللّه مركبٌ من صورة وهيولى لأن كل ذي نَفِسٍ فهو مركبٌ من صورة وهيولى إذ النفس هي صورة الجسد. والكتاب يُثبِتُ للّه نفساً فقد قال اللّه بلسان الرسول في عبر ١٠: ٣٨ «أما بارِّي فبالإيمان يحيا وأن نكص فلا ترتضي بهِ نفسي» فاللّه إذن مركبٌ من صورةٍ وهيولى

٢ وأيضاً أن الغضب والابتهاج ونحوهما من انفعالات المركَّب من النفس والجسد كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ١٢ و١٤ و١٥ وهذا قد وُصِف اللّه به في الكتاب فقد قيل في مز ١٠٥: ٤٠ «اضطرم غضب الرب على شعبه» فاللّه إذن مركبٌ من صورة وهيولى

٣ وأيضاً أن الهيولى هي مبدأُ التشخص. واللّه فردٌ متشخصٌ في ما يظهر لعدم صدقهِ على كثيرين. فهو إذاً مركبٌ من صورة وهيولى

لكن يعارض ذلك أن كل مركبٍ من صورة وهيولى فهو جسمٌ لأن الجسميَّة هي أول ما يحلُّ في الهيولى. وقد تقرَّر في الفصل الآنف أن الله ليس بجسمٍ. فإذاً ليس مركباً من هيولى وصورة

والجواب أن يُقال إنّه يستحيل أن يكون في اللّه هيولى ــ امَّا أولاً فلأن الهيولى

شيءٌ موجود بالقوة وقد أسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان اللّه فعلٌ محضٌ خالٍ من كل قوة فيستحيل أن يكون مركباً من هيولى وصورة ــ وامَّا ثانياً فلأن كل مركبٍ من هيولى وصورة إنما هو كامل وخيرٌ بصورته فيلزم أن يكون خيراً بالمشاركة أي بمشاركة الهيولى للصورة. والخير الأول والأكمل الذي هو اللّه ليس خيراً بالمشاركة لأن الخير بالذات متقدمٌ على الخير بالمشاركة. فيستحيل إذن أن يكون اللّه مركباً من هيولى وصورة ــ وامَّا ثالثاً فلأَن كل فاعلٍ يفعل بصورته فكانت نسبة الشيءِ إلى كونه فاعلاً كنسبتهِ إلى الصورة. فإذاً ما كان فاعلاً أولاً وبالذات يجب أن يكون صورةً أولاً وبالذات. واللّه هو الفاعل الأول لأنه هو العلة الأولى المؤَثّرة كما مرَّ في مب ٢ ف ٣ فهو إذاً صورة بذاته وليس مركباً من هيولى وصورة

إذاً أجيب على الأوَّل بأنه إنما يُجعَل للّه نفسٌ على سبيل التشبيه في الفعل لأن إرادتنا شيئاً إنما هي من أفعال نفسنا فكان ما ترتضي بهِ إرادة اللّه يُقال إنّ نفسه ترتضي بهِ

وعلى الثاني بأن اللّه إنما يوصف بالغضب ونحوهِ على سبيل في الأَثر لأنه لما كان من شأْن الغضبان أن يقتصَّ أُطلِقَ الغضب على القصاص مجازاً

وعلى الثالث بأن الصور التي يمكن حلولها في الهيولى تتشخص بالهيولى التي يمتنع حلولها في الغير لأنها هي المحل الأوَّل المستغني عن المحل بخلاف الصورة فإنها في نفسها ما لم يمنع مانعٌ خارجٌ عنها يمكن حلولها في كثيرٍ. وامَّا تلك الصورة التي لا يمكن حلولها في هيولى بل هي قائمةٌ بنفسها فإنها تتشخَّص بامتناع حلولها في الغير واللّه صورةٌ كذلك. فإذاً ليس يلزم أن يكون فيه هيولى

الفصلُ الثالثُ

هل اللهُ نفسُ ماهيتهِ أو طبيعتهِ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس نفس ماهيتهِ أو طبيعتهِ إذ ليس

يُوجَد شيءٌ في نفسهِ. لكنه يُقال إنّ ماهيَّة أو طبيعته التي هي الألوهية موجودةٌ فيهِ. فإذاً ليس اللّه في ما يظهر نفسَ ماهيته أو طبيعته

٢ وأيضاً أن الأَثر يشبه علته لأن كل فاعلٍ يفعل ما يشبهه. وليس الشخصُ في المخلوقات نفسَ طبيعته إذ ليس الإنسان نفس إنسانيته. فإذاً ليس اللّه أيضاً نفسَ ألوهيته

لكن يعارض ذلك أنه ليس يقال في حقّ اللّه أنه حيٌّ فقط بل انه حيوةٌ أيضاً كما يتضح من قوله في يو ٤: ٦ «انا الطريق والحقّ والحيوة» ونسبة الألوهية إلى الله كنسبة الحيوة إلى الحيّ. فاللّه إذن نفس الألوهية

والجواب أن يُقال إنّ اللّه هو نفس ماهيته أو طبيعته ولتدبُّر ذلك يجب أن يُعلَم أن المركَّبات من هيولى وصورة لا بدَّ فيها من التغير بين الطبيعة أو الماهية والشخص لأن الماهية أو الطبيعة إنما تشمل تحتها ما يدخل في حدّ النوع فقط كشمول الإنسانية ما يدخل في حدّ الإنسان إذ بذلك يكون الإنسان إنساناً والإنسانية إنما هي عبارة عمَّا بهِ الإنسان إنسانٌ. لكن الهيولى الشخصية مع جميع العوارض المشخِّصة لها لا تدخل في حدّ النوع إذ ليس يدخل في حدّ الإنسان هذه اللحوم وهذه العظام أو البياض أو السواد أو نحو ذلك. فإذاً ليست هذه اللحوم وهذه العظام والعوارض المحصِّلة لهذه الهيولى داخلةً في الإنسانية وهي مع ذلك داخلة في الإنسان. فإذاً الإنسان يتضمن شيئاً لا لتضمنه الإنسانية فلم يكن الإنسان والإنسانية شيئاً واحداً بعينه من كل وجهٍ بل كانت الإنسانية تعتبر جزءاً صوريّاً للإنسان لأن المبادئ المعرِّفة لها إلى الهيولى المشخِّصة نسبةُ الصورة. فإذاً غير المركبات من هيولى وصورة التي لا يكون التشخُّص فيها بهيولى شخصية أي محصَّلة بعينها بل تتشخّص الصور فيها بأنفسها يجب أن تكون الصور فيها أشخاصاً قائمة بأنفسها فلا يكون فيها تغايرٌ بين الشخص والطبيعة. وعلى هذا فلما لم يكن اللّه مركباً من صورة وهيولى كما تقرَّر في

الفصل الآنف وجب أن يكون نفس ألوهيتهِ ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك ممَّا يُحمَل عليهِ هكذا

إذاً أجيب على الأوَّل بأنه ليس في مقدورنا أن نتكلم على البسائط إلاَّ على قياس المركبات التي منها نقتنص المعرفة ولذلك نستعمل عند كلامنا على اللّه الأسماءَ المحمولة بالاشتقاق للدلالة على قيامهِ بنفسهِ إذ ليس يقوم بنفسهِ عندنا إلاَّ المركبات والأسماءَ المحمولة بالمواطأة للدلالة على بساطته. وعلى هذا فالقول بأن الألوهية أو الحيوة أو نحوهما موجودةٌ في اللّه مبنيٌّ على التغاير الاعتباري لا على تغير حقيقي

وعلى الثاني بأن آثار اللّه تشبهه لا شبهاً تامّاً بل بحسب طاقتها. ونقصان المشابهة هو السبب في أن ما هو بسيط وواحدٌ ليس يمكن تمثيله إلاَّ بأمور كثيرة وهكذا يعرض فيها التركيب اللازم عنه التغاير بين الشخص والطبيعة

الفصلُ الرَّابعُ
هل وجودُ الله نفسُ ماهيتِهِ

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أن وجود اللّه ليس نفس ماهيته والاَّ لم يكن ثَمَّ شيءٌ زائد على الوجود الإلهي. والوجود الذي لا يزاد عليهِ شيءٌ هو الوجود المطلق الصادق على جميع الأشياء فيلزم أن اللّه موجودٌ مطلق يصدق على جميع الأشياءِ وهذا باطلٌ كقولهِ في حك ١٤: ٢١ «جعلوا على الحجر والخشب الاسم الذي لا يُشرَك فيهِ أحد» فإذاً ليس وجود اللّه نفس ماهيته

٢ وأيضاً لنا أن نعلم في حقّ اللّه أَنَّه هل هو كما مرَّ في مب ٢ ف ٢ وليس لنا أن نعلم أَنَّهُ ما هو. فإذاً ليس وجوده نفس ماهيته أَو طبيعته

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧. ليس الوجود في اللّه عرضاً بل حقيقةً قائمةً بنفسها. فإذاً ما يقوم بنفسهِ في اللّه فهو نفس وجودهِ

والجواب ان يقال ليس اللّه نفس ماهيته فقط كما مرَّ بيانه في الفصل الآنف

بل نفس وجودهِ أيضاً ويمكن تقرير ذلك من وجوهٍ ــ اما أوَّلاً فلأَنَّ كل ما يوجد في شيءٍ مغايرٍ لماهيته يلزم أن يكون معلولاً اما لمبادئ الماهية كالاعراض الخاصَّة اللاحقة للنوع كما أن الضاحك لاحقٌ للإنسان ومعلولٌ لمبادئ النوع الذاتية وإمَّا لمبدإٍ خارجٍ كما أن الحرارة التي في الماء معلولةٌ للنار. فإذاً متى كان وجود شيءٍ مغايراً لماهيته وجب بالضرورة أن يكون وجود ذلك الشيء معلولاً إمَّا لمبدإٍ خارجٍ أو لمبادئ ذلك الشيء الذاتية. ويستحيل أن يكون معلولاً لمبادئ الشيء الذاتية فقط إذ ليس شيءٌ علةً كافية لوجوده إذا كان وجوده معلولاً. فإذاً ما وجودهُ مغايرٌ لماهيته يجب أن يكون وجودهُ معلولاً لغيرهِ. وهذا مستحيلٌ في حقِّه تعالى لاعتقادنا انه العلة الأولى المؤثِّرة. فإذاً يستحيل أن يكون في اللّه تغايرٌ بين وجوده وماهيته ــ وامَّا ثانياً فلأَن الوجود هو فعليَّة كل صورةٍ أو طبيعة لأن الخيرية أو الإنسانية لا يُتعقَّل كونها بالفعل الا بتعقل كونها موجودة فوجب أن تكون نسبة الوجود إلى الماهية المغايرة لهُ كنسبة الفعل إلى القوة. ولمَّا لم يكن في اللّه شيءٌ بالقوة كما مرَّ بيانه في مب ٢ ف ٣ لزم أن ليس فيه تغايرٌ بين الماهية والوجود فكانت ماهيتُهُ نفس وجودهِ ــ وامَّا ثالثاً فلأَنَّهُ كما أن ما له نارٌ وليس بنارٍ ذو نارٍ بالمشاركة كذلك ما لهُ وجودٌ وليس بوجودٍ موجودٌ بالمشاركة وقد تقرَّر في الفصل الآنف ان اللّه نفس ماهيته فلو لم يكن نفس وجودهِ لكان موجوداً بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الموجودَ الأوَّل وهذا باطلٌ. فهو إذن نفس وجودهِ وليس نفس ماهيته فقط

إذاً أجيب على الأوَّل بأن ما لا يزاد عليه شيءٌ قسمان أحدهما ما تقتضي حقيقته أن لا يزاد عليه شيءٌ كاقتضاءِ حقيقة الحيوان الغير الناطق أن يكون خالياً عن النطق والثاني ما لا تقتضي حقيقته أن يزاد عليه شيءٌ كخلو الحيوان المشترك عن النطق لعدم اقتضاء حقيقته أن يكون ناطقاً لكنها لا تقتضي أيضاً أن يكون خالياً عن

النطق. فالوجود الذي لا يزاد عليهِ شيءٌ بالمعنى الأوّل هو الوجود الإلهي والوجود الذي لا يزاد عليه شيءٌ بالمعنى الثاني هو الوجود المطلق

وعلى الثاني بأن الوجود يقال على معنيين فقد يراد به الدلالة على فعل الوجود وقد يراد به الدلالة على تركب القضية التي يصوغها العقل مُثبتاً المحمول للموضوع فإذا أُخذَ الوجود بالمعنى الأوّل فليس لنا أن نعلم وجود اللّه ولا ماهيته بل إنما نعلم ذلك إذا أُخِذَ الوجود بالمعنى الثاني فقط فإننا نعلم أن القضية التي نصوغها في حقّ اللّه بقولنا: اللّه موجود: قضيَّةٌ صادقةٌ وهذا نعلمه من آثارهِ وكما مرَّ في مب ٢ ف ٢

الفصلُ الخامسُ

هل اللّهُ مندرجٌ في جنسٍ

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن اللّه مندرجٌ في جنسٍ لأن الجوهر هو الموجود القائم بذاته. وهذا في غاية اللياقة باللّه. فاللّه إذن مندرج في جنس الجوهر

٢ وأيضاً كلُّ شيءٍ يتقدر بشيءٍ من جنسه كما تتقدر الأطوالُ بطولٍ والأَعدادُ بعددٍ. واللّهُ مقدارُ جميع الجواهر كما قال الشارح في الإلهيَّات ك ١٠. فهو إذن مندرجٌ في جنس الجوهر

لكن يعارض ذلك أن الجنس متقدمٌ اعتباراً على ما يندرج فيه. وليس شيءٌ متقدماً على اللّه لا حقيقةً ولا اعتباراً. فإذاً ليس اللّه مندرجاً في جنس

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يكون مندرجاً في جنس على نحوين امَّا مطلقاً وحقيقةً كالأَنواع المندرجة تحت جنسٍ. أو بطريق الرجوع كالمبادئ والاعدام كما ترجع النقطة والوحدة إلى جنس الكمية على أنهما مبدآن لهما وكما يرجع العمى وكل عَدَمٍ إلى جنس ملكتهِ. واللّه ليس مندرجاً في جنسٍ بنحوٍ منهما ــ اما عدم جواز كونه نوعاً لجنس فيمكن بيانه بثلاثة منهج الأوّل أن النوع يتقوَّم من الجنس والفصل. وما يؤْخذ منه الفصل المقوِّم للنوع فنسبته أبداً إلى ما يؤْخذ منه الجنس

نسبة الفعل إلى القوة فان لحيوان يؤْخذ من الطبيعة الحِسّية على وجه الاشتقاق إذ المراد بالحيوان ما كان ذا طبيعة حسِّيَّة والناطق يؤْخذ من الطبيعة العقلية إذ الناطق ما كان ذا طبيعة عقلية ونسبة العقلي إلى الحسّي نسبة الفعل إلى القوة وكذا الأمر واضحٌ أيضاً في الباقي. فإذاً لما لم يكن في اللّه قوة مجامعة للفعل امتنع أن يكون مندرجاً في جنسٍ بالنوعية. الثاني أنه لما كان وجود اللّه نفس ماهيتهِ كما مرَّ بيانه في الفصل السابق فلو كان مندرجاً في جنسٍ لم يكن جنسه إلاَّ الموجود إذ الجنس يدل على ماهية الشيء لأنه يحمل عليه في جواب ما هو وقد قرَّر الفيلسوف في الإلهيَّات ك ٣ م ١٠ ان الموجود يمتنع أن يكون جنساً لشيءٍ لأن كل جنسٍ له فصول خارجة عن ماهيَّته. ويستحيل وجود فصل خارج عن الموجود لأن اللاموجود لا يمكن أن يكون فصلاً. فينتج إذاً ان اللّه ليس مندرجاً في جنس. الثالث ان جميع الأشياء المندرجة تحت جنس واحدٍ مشتركة في ماهية الجنس الذي يُحمَل عليها في جواب ما هو ومتباينة في الوجود إذ ليس وجود الإنسان نفس وجود الفرس ولا وجود هذا الإنسان نفس وجود ذاك الإنسان وهكذا يلزم ان كل ما يندرج في جنسٍ يتغاير فيه الوجود والماهية. وهما ليسا متغايرين في اللّه كما مرَّ في الفصل السابق. فقد تبين إذاً أن اللّه ليس مندرجاً في جنس بالنوعية وبذلك يتضح ان ليس لهُ جنس ولا فصول ولا تعريف ولا برهان عليه إلاَّ بآثارهِ لأن التعريف يكون بالجنس والفصل والحدّ الأوسط في البرهان هو التعريف ــ وامَّا أَنَّ اللّه ليس مندرجاً في جنس بطريق الرجوع بالمبدئية فبيِّنٌ من أن المبدأ الذي يرجع إلى جنس ليس يتناول أكثر من ذلك الجنس كما أن النقطة ليست مبدأً الاَّ للكَمِّ المتصل والوحدة ليست مبدأً إلاَّ للكمِّ المنفصل. واللّه هو مبدأ الوجود كلهِ كما سيأْتي بيانه في مب ٣٤ ف ١ فإذاً ليس مندرجاً في جنسٍ بالمبدئية

إذا أجيب على الأول بأن اسم الجوهر ليس يدل على الوجود بالذات فقط لأن

الوجود لا يمكن أن يكون جنساً بذاته كما مرَّ بيانه في جرم الفصل بل يدل على الماهية التي يناسبها ذلك الوجود أي الوجود بالذات وليس هذا الوجود مع ذلك نفس ماهيته وهكذا يتضح أن اللّه ليس في جنس الجوهر

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض يتجه على المقدار المعادل فإن هذا يجب أن يكون مجانساً للمتقدر. واللّه ليس مقداراً معادلاً لشيءٍ وإنما يُقال له مقدار جميع الأشياء لأن حصَّة كل شيءٍ من الوجود على قدر قربه إليهِ

الفصلُ السادسُ
هل في اللهِ اعراضٌ

يُتخطَّى إلى السادس بأن يُقال: يظهر أن في اللّه اعراضاً لأن الجوهر ليس عَرَضاً لشيءٍ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٢٧ و٣٠ فما كان في شيءٍ عرضاً يمتنع أن يكون في شيءٍ آخر جوهراً كما أن عدم كون الحرارة صورةً جوهريةً للنار يثبت من كونها عرضاً في غير النار. والحكمة والقدرة ونحوهما ممَّا هي اعراضٌ فينا يوصف بها اللّه. فإذاً يوجد في اللّه اعراضٌ

٢ وأيضاً في كل جنس شيءٌ واحدٌ أوّل. وأجناس الاعراض كثيرة فلو لم تكن أوائل هذه الأجناس موجودةً في اللّه لكانت أوائل كثيرة خارجةٌ عن اللّه وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك أن كل عرضٍ وجودُهُ في محلٍّ. واللّه ليس يجوز أن يكون محلاًّ لأن الصورة البسيطة لا يمكن أن تكون محلاًّ كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث. فإذاً لا يمكن أن يكون في اللّه عرض

والجواب أن يُقال يتضح بما تقدم أنه يستحيل أن يكون في اللّه عَرَضٌ ــ اما أوَّلاً فلأَن نسبة المحل إلى العرض نسبة القوة إلى الفعل لأن وجود المحل بالفعل على نحوٍ ما إنما يكون بحسب العرض. واللّه منزَّهٌ بالكلية عن الوجود بالقوة كما يتضح ممَّا مرَّ

في مب ٢ ف ٣ — وامَّا ثانياً فلأَن اللّه هو نفس وجودهِ لأنه وإن أمكن أن يقترن بما هو موجودٌ شيءٌ آخر لا يمكن مع ذلك أن يقترن بالوجود شيءٌ آخر فما هو حارٌ مثلاً يمكن أن يكون فيهِ شيءٌ أجنبيٌّ عن الحار كالبياض مثلاً وأما الحرارة فلا يمكن أن يكون فيها شيءٌ غير الحرارة — وامَّا ثالثاً فلأَن كل ما بالذات متقدمٌ على ما بالعرض. فإذاً لما كان اللّه هو الموجود الأول على الإطلاق لا يمكن أن يكون فيهِ شيءٌ بالعرض بل ولا الأَعراض بالذات كالضاحك الذي هو عرضٌ بالذات للإنسان لأن هذه الاعراض معلولة لمبادئِ المحل ويستحيل أن يكون في اللّه شيءٌ معلول لأنه العلة الأولى. فإذاً ليس في اللّه عرض

إذاً أجيب على الأول بأن القدرة والحكمة ونحوهما ليست تقال علينا وعلى اللّه بالتواطؤ كما سيأْتي بيانه في مب ١٣ ف ٥ فلا يلزم كونها اعراضاً في اللّه كما هي فينا

وعلى الثاني بأنه لما كان الجوهر متقدماً على الاعراض كانت مبادئ الاعراض راجعةً إلى مبادئ الجوهر على أنها متقدمةٌ عليها وان لم يكن اللّه أولاً في جنس الجوهر بل أولاً بالنظر إلى الوجود كلهِ خارجاً عن كل جنس

الفصلُ السابعُ
هل اللهُ بسيطٌ من كل وجهٍ

يُتخطَّى إلى السابع بأن يُقال: يظهر أن اللّه ليس بسيطاً من كل وجهٍ لأن ما كان من اللّه فهو يشبهه ولذا كان من الموجود الأول جميعُ الموجودات ومن الخير الأول جميعُ الخيرات. لكن ليس شيءٌ مما هو من اللّه بسيطاً من كل وجهٍ فكذا اللّه أيضاً

٢ وأيضاً كل ما كان أفضل فيجب وصف اللّه به. والمركبات عندنا أفضل من البسائط كما أن الأجسام المركبة أفضل من العناصر والحيوان أفضل من النبات.

فإذاً لا ينبغي القول بأن اللّه بسيطٌ من كل وجهٍ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٦ و٧ «اللّه بسيطٌ حقّاً وفي الغاية»

والجواب أن يُقال إنّ كون اللّه بسيطاً من كل وجهٍ يمكن بيانه من وجوهٍ كثيرة ــ أوّلاً ممَّا مرَّ في الفصل الآنف لأن اللّه إذ لم يكن مركباً من أجزاءٍ مقدارية لأنه ليس بجسمٍ ولا من صورة ومادَّة وليس فيه تغاير بين الطبيعة والشخص ولا بين الماهية والوجود وليس مركباً من جنس وفصلٍ ولا ومن محلٍّ وعرض يتضح أنه ليس مركباً بحالٍ بل بسيطاً من كل وجهٍ ــ وثانياً لأن كل مركّبٍ متأخرٌ عن أجزائه ومتوقف عليها. واللّه هو الموجود الأوّل كما مرَّ بيانه في مب ٢ ف ٣ ــ وثالثاً لأن لكل مركبٍ علةً إذ الأشياء المتغايرة بين أنفسها لا تتفق في واحدٍ إلاَّ بعلةٍ جامعةٍ لها. واللّه لا يعلَّل بشيءٍ كما مرَّ بيانه في مب ٢ ف ٣ إذ هو العلة الأولى المؤَثرة ــ ورابعاً لأن كل مركب لا بدَّ أن يكون فيه قوة وفعل لأنه اما أن أحد الأجزاء فعلٌ بالنظر إلى الآخر أو أن جميع الأجزاءِ على الأقل بالقوة بالنظر إلى الكل وهذا ليس في اللّه ــ وخامساً لأن كل مركبٍ شيءٌ لا يصدق على شيءٍ من أجزائه اما في الكل المختلف الأجزاءِ فبيِّنٌ لأنه ليس جزءٌ من أجزاءِ الإنسان إنساناً ولا جزءٌ من أجزاءِ الرِجْلِ رِجْلاً واما في الكل المتشابه الأجزاء فانه وان صدق على الجزءِ شيءٌ ممَّا يصدق على الكل كما أن جزءَ الهواءِ هواءٌ وجزءَ الماءِ ماءٌ إلا أن شيئاً يصدق على الكل لا يصدق على شيءٍ من الأجزاءِ لأنه إذا كانت مساحة ماءٍ ذراعين فلا يكون جزؤه كذلك فإذاً في كل مركب شيءٌ مغايرٌ له. على أنه وان جاز أن يقال على ذي الصورة ان فيهِ شيئاً مغايراً له كما أن في الأبيض شيئاً ليس من حقيقة الأبيض إلاَّ أنه ليس في الصورة ما هو مغايرٌ لها. فإذاً لمَّا كان اللّه نفس صورته بل نفس وجودهِ امتنع أن يكون مركباً من وجهٍ وقد أشار ايلاريوس إلى هذا الوجه بقوله في

كتاب الثالوث ٧ «ان اللّه الذي هو القدرة بعينها لا تحصره الأشياء الضعيفة وذاك الذي هو النور بعينهِ لا تصحبه الأشياءُ المظلمة»

إذاً أجيب على الأول بأن ما هو من اللّه يشبهه كما تشبه المعلولاتُ العلةَ الأولى. ومن شأْن المعلول أن يكون مركباً نوعاً من التركيب إذ لا أقلَّ من أن وجوده مغايرٌ لماهيتهِ كما سيأْتي بيانه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثاني بأن المركبات إنما هي عندنا أفضل من البسائط لأن كمال خيرية الخليقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير اما كمال الخيرية الإلهية فيوجد في الواحد البسيط كما سيأْتي بيانه في مب ٤ ف ١ ومب ٦ ف ٢

الفصلُ الثامنُ
هل اللهُ داخلٌ في تركيب ما سواهُ

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يُقال: يظهر أن اللّه داخلٌ في تركيب ما سواهُ فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ «الألوهية التي هي الوجود الفائق الوجود هي وجود جميع الأشياءِ» ووجود جميع الأشياء داخلٌ في تركيب كلٍّ منها. فاللّه إذن داخلٌ في تركيب ما سواهُ

٢ وأيضاً ان اللّه صورة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب «ان كلمة اللّه التي هي اللّه صورةٌ ليست بذات صورة» والصورة جزءٌ للمركب. فاللّه إذن جزءُ مركبٍ

٣ وأيضاً أن الأشياء التي هي موجودة وليست متمايزةً من وجهٍ هي شيء واحدٌ بعينه. واللّه والهيولى الأولى موجودان وليسا متمايزين من وجهٍ فهما شيء واحدٌ بعينهِ من كل وجهٍ. لكن الهيولى الأولى داخلةٌ في تركيب الأشياءِ فكذا اللّه. بيان الصُغرَى ان الأشياءَ المتمايزة إنما تتمايز بفصول فيلزم كونها مركبة. واللّه والهيولى الأولى بسيطان من كل وجهٍ. فإذاً ليسا متمايزين بحال

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٢ في حقه تعالى «ليس له مماسةٌ ولا شركةٌ أخرى في مخالطة الأجزاءِ» وأيضاً ففي كتاب العلل قض ٢٠ «ان العلة الأولى تدبر جميع الأشياء من دون أن تخالطها»

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسئلة قد وقع فيها ثلاثة أوهام. فمن الناس من ذهب إلى أن اللّه هو روح العالم كما رواه اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ٧ ب ٦ وإلى هذا أيضاً يرجع ما قاله بعضٌ من أن اللّه هو روح السماءِ الأولى. ومنهم من صار إلى أن اللّه هو المبدأ الصوري لكل شيءٍ وهذا المذهب منسوبٌ إلى الالماريقيين. والوهم الثالث مذهب داود الدِّينَنْدي الذي زعم بفرط حماقته ان اللّه هو الهيولى الأولى. وهذه الأقوال كلها بينة الفساد وليس يمكن أن يكون اللّه داخلاً بنحوٍ من الأنحاءِ في تركيب شيءٍ لا بالمبدئية الصورية ولا بالمبدئية المادِّية ــ اما أولاً فلأَننا قد أسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان اللّه هو العلَّة الأولى المؤَثِّرة. والعلة المؤَثِّرة لا تتحد مع صورة المعلول بالعدد بل بالنوع فقط فإن الإنسان يلد إنساناً والمادة لا تتحد مع العلة المؤَثرة لا بالعدد ولا بالنوع لأنها موجودة بالقوة والعلة المؤَثرة موجودة بالفعل ــ واما ثانياً فلأَن اللّه لمَّا كان العلة الأُولى المؤَثرة كان من شأْنه أن يفعل أولاً وبالذات وما كان داخلاً في تركيب شيءٍ فليس فاعلاً أولاً وبالذات بل الفاعل كذلك هو بالأحرى المركب لأن الذي يفعل ليس هو اليد بل الإنسان باليد والذي يسخِّن ليس هو الحرارة بل النار بالحرارة فإذاً يستحيل أن يكون اللّه جزءَ مركَّبٍ ــ وامَّا ثالثاً فلأَنه لا يمكن لجزءٍ مركبٍ أن يكون الموجود الأول على الإطلاق ولا للمادة والصورة اللتين هما الجزآن الأولان للمركبات لأن المادة موجودة بالقوة والقوة متأَخرة مطلقاً عن الفعل كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٣ ف ١ والصورة التي هي جزءُ مركبٍ صورة مشترَكٌ فيها وكما أن المشارِك متأَخرٌ عمَّا بالماهيَّة كذلك المشترَك فيهِ كما أن النار التي في ذوات النَّار متأَخرة عن النار التي بالماهية وقد تقرَّر في مب ٢ ف ٣ ان اللّه هو الموجود الأول على الإطلاق

إذاً أجيب على الأول بأن الألوهية يقال لها وجود كل شيءٍ باعتبار كونها العلة الفاعلية والصورية لكل شيءٍ لا بالماهية

وعلى الثاني بأن الكلمة هي الصورة المثالية لا الصورة التي هي جزءُ المركب

وعلى الثالث بأن البسائط ليست تتمايز بفصولٍ مغايرةٍ لها لأن هذا من شأْن المركبات فإن الإنسان والفرس يتمايزان بالفصلين اللذين هما الناطق واللا ناطق إلاَّ أن هذين الفصلين لا يتمايزان أيضاً بفصلين آخرين. ولذا فإذا روعيت قوة اللفظ فلا يقال حقيقةً انهما متمايزان بل متغايران لأن المتغاير يقال على الإطلاق وكل متميزٍ فإنما يتميز بشيءٍ كما قال الفيلسوف في الإلهيَّات ك ١٠ م ٢٤ و٢٥. وعلى هذا فإذا روعيت قوة اللفظ لم تكن الهيولى الأولى والله متمايزين بل متغايرين فلا يلزم كونهما شيئاً واحداً بعينه

المبحثُ الرَّابعُ
في كمال الله ـ وفيه ثلاثة فصول

بعد أن نظرنا في بساطة اللّه ينبغي أن ننظر في كمالهِ وإذ كان كل شيءٍ إنما يقال لهُ خيرٌ بحسب كونهِ كاملاً ينبغي البحث أولاً في كمال اللّه ثم في خيريتِه. أما الأوّل فالبحث فيهِ يدور على ثلاث مسائل ــ ١ هل اللّه كامل ــ ٢ هل هو كاملٌ بالكمال الكلي أي مستجمعٌ في ذاتهِ كمالات جميع الأشياء ــ ٣ هل يجوز القول بأن المخلوقات شبيهةٌ بهِ

الفصلُ الأولُ
هل اللّهُ كاملٌ

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يُقال: يظهر أنه ليس يليق باللّه أن يكون كاملاً لأن الكامل يقال لما كان مصنوعاً صنعاً تامّاً. واللّه ليس يليق بهِ أن يكون مصنوعاً. فإذاً ليس يليق بهِ أن يكون كاملاً

٢ وأيضاً ان اللّه هو المبدأ الأول للأشياءِ. ومبادئُ الأشياء ليست كاملة في ما يظهر لأن النُطْفة هي مبدأُ الحيوان والبزر مبدأُ النبات. فإذاً ليس اللّه كاملاً

٣ وأيضاً قد تقرَّر في المبحث الآنف ف ٤ ان ماهية اللّه هي نفسُ وجوده. والوجودُ على ما يظهر في غاية النقص لأنه في غاية العموم وقابلٌ لزيادات جميع الأشياءِ. فإذاً ليس اللّه كاملاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥: ٤٨ «كونوا كاملين كما أَنَّ أباكم السماويَّ هو كاملٌ»

والجواب أَن يُقال إنّ بعضاً من متقدمي الفلاسفة وهم الفيثاغوريون وإِسْبَوْسِبُّوس لم يُثْبِتوا للمبدأ الأول نهاية الحسن والكمال كما روى الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٤٠ والسببُ في ذلك أَن متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا إلا المبدأَ المادِّيَّ فقط ولا شكَّ أن المبدأَ الأول المادِّيَّ في غاية النقص لأنه لمَّا كانت المادة من حيث هي هي موجودةً بالقوة لزم أن يكون المبدأُ الأول المادي في غاية الوجود بالقوة وهكذا في غاية عدم الكمال. على أن اللّه يُعتَبر مبدأً أولاً لا ماديّاً بل في جنس العلة المؤَثِّرة وهذا يجب أن يكون في غاية الكمال لأنه كما أن المادة من حيث هي هي موجودةٌ بالقوة كذلك الفاعل من حيث هو هو موجودٌ بالفعل. فإذاً المبدأُ الأوّل الفعَّال يجب أن يكون في غاية الوجود بالفعل وهكذا في غاية الكمال إذ إنما يُقال لشيءٍ كاملٌ بحسب كونه بالفعل لأن الكامل يقال لما ليس يخلو عن شيءٍ ممَّا يقتضيهِ حال كمالهِ

إذاً أجيب على الأوّل بأننا إنما ننطق بأعالي اللّه تجمجماً على قدر طاقتنا كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٥ ب ٢٩ لأن ما ليس مصنوعاً لا يجوز أن يقال له كاملٌ حقيقةً إلا أنه لما كان لا يقال لشيءٍ من المصنوعات كاملٌ إلا متى خرج من القوةِ إلى الفعل استُعيرَ اسم الكامل لكل ما لهُ وجود بالفعل ــ سواءٌ حصل لهُ ذلك بطريق

الكمال أو لا

وعلى الثاني بأن المبدأ الماديَّ الذي يوجد غير كاملٍ عندنا لا يمكن أن يكون مبدأً أولاً على وجه الإطلاق بل هو مسبوق بشيءٍ كامل لأن النطفة وإن كانت مبدأً للحيوان المتولد من النطفة لكنها مسبوقة بالحيوان المقذوفة منه ومثل ذلك بزر النبات اذ ان ما بالقوة لا بدَّ أن يتقدمه شيءٌ بالفعل لأن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بموجودٍ بالفعل

وعلى الثالث بأن الوجود هو أكمل جميع الأشياءِ لأن نسبته إلى جميع الأشياءِ نسبةُ الفعل إذ لا فعليَّة لشيءٍ إلا من حيث أنه موجود فإذاً الوجود فعليَّةُ جميع الأشياءِ حتَّى الصُّوَر. فإذاً ليست نسبته إلى غيره كنسبة القابل إلى المقبول بل بالأحرى كنسبة المقبول إلى القابل لأنه إذا قلتُ وجود الإنسان أو الفرس أو أيِّ شيءٍ آخر كان الوجود معتبراً كامرٍ صوريٍّ ومقبولٍ لا كأَمرٍ متصفٍ بالوجود

الفصلُ الثَّاني
هل يوجدُ في الله كمالاتُ جميع الأشياء

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يُقال: يظهر أن ليس في اللّه كمالات جميع الأشياءِ لأن اللّه بسيطٌ كما مرَّ بيانه في المبحث الآنف ف ٧. وكمالاتُ الأشياءِ متكثّرةٌ ومختلفة. فإذاً ليس في اللّه جميع كمالات الأشياء

٢ وأيضاً أن المتقابلات يستحيل اجتماعها في واحدٍ بعينهِ. وكمالات الأشياءِ متقابلة لأن كل شيءٍ إنما يتكمل بفصلهِ النوعي والفصول التي بها ينقسم الجنس وتتقوَّم الأنواع متقابلة. فإذاً لمَّا كان اجتماع المتقابلات في واحدٍ بعينهِ مستحيلاً يظهر أن ليس في اللّه جميع كمالات الأشياءِ

٣ وأيضاً أن الحيَّ أكملُ من الموجود والحكيمَ أكملُ من الحي فالحيوةُ أكملُ من الوجود والحكمةُ أكملُ من الحيوة. لكن ماهية اللّه هي نفس وجودهِ. فإذاً ليس لهُ

في نفسه كمال الحيوة والحكمة ونحوهما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٥ «ان اللّه مستجمعٌ في ذاتهِ الواحدة جميعَ الأشياءِ»

والجواب أن يُقال يوجد في اللّه كمالات جميع الأشياءِ ولذلك يقال له أيضاً كاملٌ بالكمال الكلي لعدم خلوِّه عن شرفٍ ممَّا يوجد في جنسٍ ما كما قال الشارح في الإلهيات ك ٥ م ٢١ ويمكن بيان ذلك من وجهين ــ الأوَّل أنه مهما يكن في المعلول من كمالٍ فلا بدَّ من وجوده في العلة المؤَثِّرة اما على حال مساوية وذلك متى كان الفاعل متواطئاً كما يلد الإنسان إنساناً أَو على حالٍ أسمى وذلك متى كان الفاعل مشتركاً كما يوجد في الشمس شبه ما يتولد بقوتها إذ من الواضح أن للمعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة المؤَثرة. والوجود السابق بقوة العلة المؤَثرة ليس وجوداً على حالٍ أقلَّ كمالاً بل على حالٍ أكمل وان كان الوجود السابق بقوة العلة الماديَّة على حالٍ أقلَّ كمالاً وذلك لأن المادة من حيث هي مادة غير كاملة والفاعل من حيث هو فاعلٌ كامل. فإذاً لما كان اللّه هو العلة الأُولى المؤثّرة لجميع الأشياءِ وجب أن تكون كمالات جميع الأشياء موجودةً فيهِ وجوداً سابقاً على حالٍ أسمى وإلى هذا الوجه أشار ديونيسيوس بقولهِ في حقّ اللّه في الأسماء الإلهية ب ٥ «ليس هو هذا دون ذاك بل هو جميع الأشياءِ من حيث هو علة جميع الأشياء» ــ والوجه الثاني اننا أسلفنا في مب ٣ ف ٤ ان اللّه هو عين الوجود القائم بنفسه فلا بدَّ أن يكون حاصلاً في ذاته على كل كمال الوجود إذ واضحٌ أنه إذا كان حارٌّ غير حاصل في ذاته على كل كمال الحار فما ذاك إلا لعدم مشاركته في الحرارة بحسب حقيقتها الكاملة لكن لو كانت الحرارة قائمةً بنفسها لامتنع خلوّها عن شيءٍ من قوة الحرارة. فإذاً لمَّا كان اللّه عين الوجود القائم بنفسه امتنع خلوُّه عن شيءٍ من كمال الوجود. لكن كمالات جميع الأشياءِ راجعة إلى كمال الوجود إذ إنما يكون بعض الأشياءِ

كاملاً لحصوله على الوجود في حالٍ ما. فإذاً يلزم ان اللّه ليس يخلو عن كمال شيءٍ وإلى هذا الوجه أشار أيضاً ديونيسيوس بقوله في الأسماءِ الإلهية ب ٥ «ان اللّه ليس موجوداً على حالٍ مخصوصةٍ من الوجود بل هو حاصلٌ في ذاته حصولاً سابقاً بحالٍ واحدةٍ على الوجود كلهِ مطلقاً وبدون تقييد» ثم قال بعد ذلك «انه وجود كل قائمٍ بنفسهِ»

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن الشمس على كونها واحدةً ومضيئةً على حالٍ واحدةٍ تحصل في ذاتها حصولاً سابقاً بحال واحدةٍ على جواهر المحسوسات وكيفياتها المتكثرة والمختلفة كذلك بالأحرى لا بدَّ أن تكون جميع الأشياء موجودةً في علة جميع الأشياء وجوداً سابقاً باتحادٍ طبيعي كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٥ وهكذا تكون الأشياء المختلفة والمتقابلة موجودةً في اللّه وجوداً سابقاً كالشيءِ الواحد وليس هذا قادحاً في بساطته. وبذلك يتضح حل الاعتراض الثاني

وعلى الثالث بأنه ولئن كان الوجودُ أكمل من الحيوة والحيوةُ أكمل من الحكمة إذا اعتُبِرَت بحسب تمايزها العقلي إلاَّ أن الحيَّ أكمل من الموجود فقط لأن الحيّ موجودٌ أيضاً والحكيم موجودٌ وحيٌّ كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور. فإذاً وان لم يكن الموجود متضمناً في نفسه الحيَّ والحكيم لأن ما يشترك في الوجود لا يجب أن يشترك فيه بحسب كل حالٍ من أحوال الوجود لكن وجود اللّه مع ذلك متضمن في نفسه الحيوة والحكمة لأن الوجود القائم بنفسه يمتنع خلوُّه عن شيءٍ من كمالات الوجود

الفصلُ الثالثُ
هل يمكن تكون خليقةٌ شبيهةٌ بالله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يمكن أن تكون خليقةٌ شبيهةً باللّه فقد قيل في مز ٨٥: ٨ «ما في الآلهة مثلك أيها السيد» على أن أشرف المخلوقات

كافةً هي تلك التي يقال لها آلهةٌ بالمشاركة فبالأولى إذاً لا يجوز أن يقال لغيرها من المخلوقات شبيةٌ باللّه

٢ وأيضاً ان المشابهة ضربٌ من المناسبة وليس بين الأشياء المختلفة في الجنس مناسبة فإذاً ليس بينها مشابهة أيضاً لأننا لا نقول أن الحلاوة شبيهةٌ بالبياض. لكن ليس شيءٌ من المخلوقات متحداً مع اللّه في الجنس لعدم اندراج اللّه في جنسٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٥ فإذاً ما من خليقةٍ شبيهةٌ باللّه

٣ وأيضاً يُقال متشابهات للأشياءِ المتفقة في الصورة. وليس شيءٌ متفقاً مع اللّه في الصورة إذ ليس ما ماهيته نفس وجوده سوى اللّه وحده. فإذاً ليس يمكن أن تكون خليقةٌ شبيهةً باللّه

٤ وأيضاً ان في المتشابهات شبهاً متبادلاً لأن الشبيه شبيةٌ بالشبيه فلو كانت خليقةٌ شبيهةً باللّه لكان اللّه أيضاً شبيهاً بخليقةٍ ما وهذا خلاف قول اش ٤٠: ١٨ «بمن تشبِّهون اللّه»

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» وفي يو ٣: ٢ «إذا ظهر نكون نحن أمثاله»

والجواب أن يُقال لمَّا كانت المشابهة تعتبر بحسب الموافقة أو المشاركة في الصورة كانت متكثرةً بتكثُّر أوجه المشاركة في الصورة. فمن الأشياءِ ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقةٍ واحدة ووجهٍ واحد وهذه لا يقال لها متشابهة فقط بل متساوية في الشبه كما يقال لأَبيضَينِ على السوية متشابهان في البياض وهذا هو الشبه الأَتمُّ. ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقةٍ واحدة لكن لا بوجهٍ واحد بل بحسب الأكثر والأقل كما يقال للأقل بياضاً شبيةٌ بالأكثر بياضاً وهذا هو الشبه الناقص. ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في صورة واحدةٍ لكن لا بحسب حقيقةٍ واحدة كما يتضح في الفواعل الغير المتواطئة

لأنه لمَّا كان كل فاعلٍ من حيث هو فاعلٌ يفعل ما يشبهه وكل شيءٍ يفعل بحسب صورته وجب أن يكون في المفعول شبه صورة الفاعل فإن كان الفاعل وأَثَرُهُ مجتمعَينِ في نوعٍ واحدٍ كان بينهما تشابهٌ في الصورة بحسب حقيقة النوع الواحدة كما يلد الإنسان إنساناً وان لم يكونا مجتمعين في نوعٍ واحدٍ كان بينهما تشابهٌ لكن لا بحسب حقيقة النوع الواحدة كما أن ما يتولد من قوة الشمس يشبهها نوعاً من المشابهة لكن لا بحيث يقبل صورتها بحسب المشابهة النوعية بل بحسب المشابهة الجنسية وعلى هذا فإذا كان فاعلٌ غير مندرج في جنسٍ فلا يزال مفعوله يشبهه في صورته شبهاً أبعد لكن لا بحيث يشترك في مشابهة صورته بحسب حقيقة النوع أو الجنس بل بحسب نوعٍ من التشكيك كاشتراك الوجود بين جميع الأشياء وبهذا الوجه كانت الأشياء الصادرة عن اللّه مشابهةً له من حيث هي موجودات على أنه المبدأُ الأول والكلي للوجود بأسرهِ

إذاً أجيب على الأول بأنه متى ورد في الكتاب أن ليس شيءٌ شبيهاً بالله فليس ذلك مناقضاً لمشابهته كما قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٩ لأن الأشياء مشابهة للّه ومباينة له معاً اما كونها مشابهةً له فلمحاكاتها إياه على حد محاكاة ما يتعذَّر تمام محاكاتِه واما كونها مباينةً له فلانحطاطها عن علتها لا بحسب الشدة والضعف فقط كانحطاط الأقل بياضاً عن الأشد بياضاً بل لعدم اتفاقها معها في النوع أو في الجنس

وعلى الثاني بأن نسبة اللّه إلى المخلوقات ليس كنسبة الأشياءِ المختلفة في الجنس بعضها إلى بعض بل كنسبة ما هو خارجٌ عن كل جنسٍ ومبدأٌ لجميع الأجناس

وعلى الثالث بأنه ليس يُقال إنّ بين اللّه والمخلوقات شبهاً لمكان الاتفاق في الصورة بحسب حقيقة الجنس أو النوع بل بحسب التشكيك فقط أي من حيث أن اللّه موجود بالذات وما عداه موجودٌ بالمشاركة

وعلى الرابع بأنه ولئن سُلِّمَ بوجهٍ ما ان الخليقة شبيهة باللّه لكنه لا يُسلَّم بوجهٍ من

الوجوه ان اللّه شبيهٌ بالخليقة لأن محل الشبه المتبادل إنما هو في الأشياءِ المتحدة رتبةً لا في العلة والمعلول كما قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٩ لأننا نقول الصورةُ شبيهةٌ بالإنسان دون العكس وكذا يجوز أن يُقال إنّ الخليقة شبيهةٌ باللّه من وجهٍ لكن ليس يُقال إنّ اللّه شبيهٌ بالخليقة

المبحثُ الخامسُ

في مُطلَق الخير ـ وفيه ستة فصول

ثمَّ يُبحَث في الخير وأولاً في مطلق الخير ثم في خيرية اللّه. والبحث في الأول يدور على ست مسائل ــ ١ هل الخير والموجود متحدان بالذات ــ ٢ في أنهُ على فرض تغايرهما بالاعتبار أيهما أسبق بحسبِهِ ــ ٣ في أنهُ على فرض أن الموجود أسبق هل كل موجودٍ خيرٌ ــ ٤ في أن حقيقة الخير إلى أي علة ترجع ــ ٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب ــ ٦ في كيفية قسمة الخير إلى محمود ومفيد ولذيذ

الفصلُ الأوَّلُ

هل الخير مغايرٌ بالذات للموجود

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخير مغايرٌ بالذات للموجود فقد قال بويسيوس في كتاب الأسابيع «أرى أن كون الأشياءِ خيِّرةً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ». فإذاً الخير مغايرٌ بالذات للموجود

٢ وأيضاً ليس شيءٌ يكون صورةً لنفسه. والخير يقال بطريق صورة الموجود كما في شارح كتاب العلل قض ٢١ و٢٢ فهو إذاً مغايرٌ بالذات للموجود

٣ وأيضاً أن الخير يقبل الأكثر والأقل. والموجود لا يقبل ذلك. فهو إذاً مغايرٌ بالذات للموجود

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣٢ «إنما

نحن أخيارٌ من حيث اننا موجودون»

والجواب أن يُقال إنّ الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فقط وتحقيق ذلك أن حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتهىً فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ «الخير ما يشتهيه جميع الأشياء» وواضحٌ أن كل شيءٍ إنما يكون مشتهىً من حيث هو كامل لأن كل شيءٍ يشتهي كماله. وكل شيءٍ إنما يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل. فإذاً واضحٌ أن شيئاً إنما يكون خيراً من حيث هو موجود لأن الوجود هو فعليَّة كل شيءٍ كما يتضح ممّا مرَّ في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١. فإذاً واضحٌ أن الخير والموجود متحدان بالذات غير أن الخير يتضمن اعتبار حقيقة المشتهى والموجود لا يتضمن ذلك

إذاً أجيب على الأول بأنه وإن كان الخير والموجود متحدين بالذات إلا أنه لتغايرهما بالاعتبار لا يقال لشيءٍ موجودٌ مطلقاً وخيرٌ مطلقاً باعتبارٍ واحدٍ لأنه لما كان الموجود يدل في الحقيقة على وجود شيءٍ بالفعل والفعلُ له في الحقيقة نسبةٌ إلى القوة فإنما يقال لشيءٍ موجودٌ مطلقاً باعتبار تميزهِ أولاً عمَّا بالقوة فقط وهذا هو الوجود الجوهري لكل شيءٍ فإذاً كل شيءٍ باعتبار وجوده الجوهري يقال له موجود مطلقاً واما باعتبار الأفعال الزائدة على ذلك فيقال له موجودٌ من وجهٍ كما أن الأبيضة تدل على الوجود من وجهٍ لأنها لا تزيل الوجود بالقوة مطلقاً لعروضها على شيءٍ موجودٍ وجوداً سابقاً بالفعل. واما الخير فإنه يدل على حقيقة الكامل الذي هو مشتهىً وهكذا يدل على حقيقة الأخير. فإذاً ما كان كاملاً بالكمال الأخير يقال له خيرٌ مطلقاً واما ما خلا عن الكمال الأخير الذي من شأْنه أن يكون له فهو وان كان له كمالٌ ما من حيث هو موجودٌ بالفعل لا يقال له مع ذلك كاملٌ مطلقاً ولا خيرٌ مطلقاً بل من وجهٍ. فهكذا إذاً باعتبار الوجود الأول الذي هو الوجود الجوهري يقال لشيءٍ موجودٌ مطلقاً وخيرٌ من وجهٍ أي من حيث

هو موجود وباعتبار الفعل الأخير يقال لشيءٍ موجودٌ من وجهٍ وخيرٌ مطلقاً. وعلى هذا فما قاله بويسيوس من أن كون الأشياء خيِّرةً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ يجب حمله على الخير مطلقاً والوجود مطلقاً لأن الشيء باعتبار الفعل الأوّل موجود مطلقاً وباعتبار الفعل الأخير خيرٌ مطلقاً كما أنه مع ذلك باعتبار الفعل الأوّل خيرٌ من وجهٍ وباعتبار الفعل الأخير موجودٌ من وجهٍ

وعلى الثاني بأن الخير إنما يقال بطريق الصورة من حيث يؤْخذ الخير على الإطلاق باعتبار الفعل الأخير

وكذا يجاب على الثالث بأن الخير إنما يقال بحسب الأكثر والأقل باعتبار الفعل الطارئ كالعلم والفضيلة

الفصلُ الثَّاني

هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود لأن رتبة الأسماء على حسب رتبة مدلولاتها. وديونيسيوس قد قدَّم الخير بين أسماء اللّه على الموجود كما في الأسماءِ الإلهية ب ٣. فإذاً الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود

٢ وأيضاً ان الأعمَّ متقدمٌ بالاعتبار. والخير أعمُّ من الموجود لأنه يعمُّ الموجودات واللاموجودات والموجود لا يعمُّ إلا الموجودات فقط كما قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٥. فإذاً الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٣ وأيضاً ان الأكثرَ كليَّةً متقدمٌ بالاعتبار. والخير أكثر كليَّةً من الموجود في ما يظهر لتضمنه حقيقة المُشتهَى ومن الأشياء ما يُشتَهى عدم وجوده فقد قيل عن يهوذا في متى ٢٦: ٢٤ «كان خيراً لذلك الرجل لو لم يولد» فإذاً الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود

٤ وأيضاً ليس المُشتَهى هو الوجود فقط بل الحيوة والحكمة وكثيرٌ نحوهما أيضاً

وهكذا يظهر أن الوجود مشتهىً جزئيٌّ والخير مشتهىً كليٌّ. فإذاً الخير مطلقاً متقدمٌ بالاعتبار

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٤ «ان أوَّل المخلوقات هو الوجود»

والجواب أن يُقال إنّ الوجود متقدمٌ بالاعتبار على الخير لأن الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي ما يتصوره العقل في حقّ شيءٍ ويعبِّر عنهُ باللفظ فإذاً ما يحصل أولاً في تصوُّر العقل يكون متقدماً بالاعتبار. وأوَّل ما يحصل في تصور العقل هو الموجود لأن كل شيءٍ إنما يكون معلوماً من حيث هو موجودٌ بالفعل كما قال الفيلسوف في الإلهيَّات ك ٩ ب ٢٠. فإذاً الموجود هو موضوع العقل الخاصّ فإذاً هو المعقول الأوَّل كما أن الصوت هو المسموع الأوَّل. فإذاً الوجود متقدمٌ بالاعتبار على الخير

إذاً أجيب على الأول بأن كلام ديونيسيوس في الأسماء الإلهية إنما هو جارٍ على حسب تضمنها من جهة اللّه علاقة العلِّيَّة فهو قد قال اننا نسمّي اللّه مِن المخلوقات كما نسمّي العلة من المعلولات. والخير لمَّا كان متضمناً حقيقة المشتهَى كان لهُ علاقة العلة الغائية التي لها المقامُ الأوَّل في العلّيَّة لأن الفاعل ليس يفعل إلا لغايةٍ والهيولى إنما تتحرَّك إلى الصورة من الفاعل ولهذا يُقال إنّ الغاية هي علة العلل فإذاً الخير متقدمٌ على الوجود بالعلّيَّة كتقدم الغاية على الصورة وبهذا الاعتبار يقدَّم الخير بالذكر على الموجود بين الأسماء الدالة على العلّيَّة الإلهية. وأيضاً فالخير يقدَّم على الموجود لأن المشاركة في الخير أعمُّ من المشاركة في الموجود عند الأفلاطونيين الذين لمَّا لم يميزوا بين الهيولى والعدم قالوا ان الهيولى لا موجودٌ لأن الهيولى الأولى تشترك في الخير لاشتهائها إياه وليس يشتهي شيءٌ الاَّ ما يشبهه لكنها لا تشترك في الموجود لأنها عندهم لاموجود. وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في المحل المذكور «ان الخير يعمُّ اللاموجودات»

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض على الثاني أو يُقال إنّ الخير يعمُّ الموجودات واللاموجودات لا بحسب الحَمْل بل بحسب العلّيَّة بحيث يكون المراد باللاموجودات لا ما ليس موجوداً أصلاً بل ما هو موجودٌ بالقوة لا بالفعل لأن الخير يتضمن حقيقة الغاية التي ليس يسكن إليها ما هو موجود بالفعل فقط بل يتحرَّك إليها أيضاً ما ليس موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط واما الموجود فليس لهُ إلاَّ علاقة العلَّة الصورية حالَّةً أَو مثاليَّةً وهذه لا تعمُّ علّيَّتها إلا الموجودات بالفعل

وعلى الثالث بأن اللاوجود ليس مشتهىً لذاته بل بالعرض أي من حيث يُشتهَى ارتفاع شرٍّ ليس يرتفع إلا باللاوجود وارتفاع الشرّ ليس مشتهىً إلاَّ من حيث ينعدم بالشرّ وجودٌ ما. فإذاً المشتهى لذاته إنما هو الوجود واما اللاوجود فمشتهىً بالعرض فقط أي من حيث يشتهَى وجودٌ لا يحتمل الإنسان خلوَّه عنه وهكذا أيضاً يقال للاَّوجود خيرٌ بالعرض

وعلى الرابع بأن الحيوة والحكمة ونحوهما إنما تُشتهَى باعتبار كونها موجودةً بالفعل فالمشتهَى إذاً في كل شيءٍ وجودٌ ما وهكذا ليس شيءٌ مشتهىً سوى الموجود وبالنتيجة ليس شيءٌ خيراً سوى الموجود

الفصلُ الثالثُ
هل كل موجودٍ خيرٌ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن ليس كل موجودٍ خيراً لأن في الخير زيادةً على الموجود كما يتضح ممَّا مرَّ في ف ١ من هذا المبحث. وما يزيد شيئاً على الموجود يقيِّده كالجوهر والكم والكيف ونحو ذلك فإذاً الخير يقيّد الموجود. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

٢ وأيضاً ليس شرٌّ خيراً ففي اش ٥: ٢٠ «الويل لكم أيها الذين تدعون الشرّ خيراً والخير شرّاً» وبعض الموجود يقال لهُ شرٌّ. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

٣ وأيضاً ان الخير يتضمن حقيقة المشتهَى. والهيولى الأولى ليست متضمنةً حقيقة المشتهَى بل حقيقة المشتهِي فقط. فهي إذاً ليست متضمنةً حقيقة الخير. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ٣ «ليس في الرياضيات خيرٌ» والرياضيات من الموجودات والا لم تكن متعلَّقاً للعلم. فإذاً ليس كل موجودٍ خيراً

لكن يعارض ذلك أن كل موجودٍ مغايرٍ للّه فهو مخلوقٌ من اللّه. وكل مخلوقٍ من اللّه فهو خيرٌ كما في ١ تيمو ٤ واللّه في غاية الخيرية. فإذاً كل موجودٍ خيرٌ

والجواب أن يُقال إنّ كل موجود من حيث هو كذلك خيرٌ لأن كل موجودٍ من حيث هو كذلك موجودٌ بالفعل وكاملٌ نوعاً من الكمال إذ كل فعلٍ كمالٌ ما والكمال يتضمن حقيقة المشتهى والخير كما يتضح ممَّا مرَّ في ف ١ فإذاً كل موجود من حيث هو موجودٌ خيرٌ

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الجوهر والكم والكيف وما يندرج تحتها إنما تقيّد الموجود بتخصيصها إياه بماهيةٍ أو طبيعةٍ. والخير ليس يزيد شيئاً من ذلك على الموجود بل إنما يزيد عليه اعتبار المشتهَى والكمال ممَّا يلائم الموجود في أي طبيعةٍ كان. فإذاً الخير لا يقيد الموجود

وعلى الثاني بأنه ليس يقال لموجودٍ شرٌّ من حيث أنهُ موجود بل من حيث يخلو عن وجودٍ ما كما يقال للإنسان شريرٌ من حيث يخلو عن وجود الفضيلة وللعين شريرةٌ من حيث تخلو عن حدة النظر

وعلى الثالث بأن الهيولى الأولى كما أنها ليست موجوداً إلا بالقوة كذلك ليست خيراً إلا بالقوة. ولئن جاز أن يقال على مذهب الأفلاطونيين انها لا موجود بسبب العدم المقارن لها لكنها تشترك في شيءٍ من الخير أي في النسبة إليه أولا الاستعداد له فلا يلائمها أن تُشتَهى بل أن تَشتهي

وعلى الرابع بأن الرياضيات ليست قائمةً بأنفسها مفارِقةً في الوجود وإلا لكان فيها خيرٌ وهو وجودها بل هي مفارقةٌ في الذهن فقط من حيث تجرَّد عن الحركة والمادة وهكذا عن اعتبار الغاية المتضمنة حقيقة المحرِّك. ولخلوُّ موجودٍ ذهني عن الخير أو اعتبار الخير ليس بممتنعٍ لأن اعتبار الموجود سابقٌ على اعتبار الخير كما مرَّ قريباً في الفصل السابق

الفصلُ الرَّابعُ

هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أن الخير ليس يتضمن حقيقة العلة الغائية بل بالأحرى حقيقة غيرها لأن الخير يُوصَف بكونه جميلاً كما قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤. والجميل يتضمن حقيقة العلة الصورية. فالخير إذاً يتضمن حقيقة العلة الصورية

٢ وأيضاً أن الخير وجودٌ مفيضٌ لذاته كما يستفاد من كلام ديونيسيوس في الموضع المذكور حيث قال «الخير ما منه جميع الأشياء قائمة بأنفسها وموجودة». والوجود المفيض يتضمن حقيقة العلة المؤَثِّرة. فالخير إذاً يتضمَّن حقيقة العلة المؤَثرة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في التعليم ك ١ ب ٣١ «إنما نحن موجودون لأن اللّه خَيرٌ». ونحن موجودون من اللّه على أنه علة مؤَثرة. فالخير إذاً يتضمن حقيقةَ العلة المؤَثرة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣١ «ما لاجلهِ الشيءُ فهو بمنزلة غايةٍ وخيرٍ لما سواه» فالخير إذاً يتضمن حقيقة العلة الغائية

والجواب أن يقال لما كان الخير ما يشتهيه جميع الأشياء وهذا يتضمن حقيقة الغاية كان من الواضح أن الخير يتضمن حقيقة الغاية إلا أن حقيقة الخير مع ذلك تقتضي تقدم حقيقة العلة المؤَثرة وحقيقة العلة الصورية لأننا نرى أن ما هو أولٌ في

العلّيَّة آخرٌ في المعلول فإن النار تسخِّن قبل أن تُصدِر صورة النار مع أن الحرارة متأَخرة في النار عن الصورة الجوهرية. والعلّيَّة يوجد فيها أولاً الخيرُ والغايةُ التي تحرّك العلَّة المؤَثرة ثم فعلُ العلة المؤَثرة المحرّكُ إلى الصورة ثم الصورةُ. فإذاً بعكس ذلك يجب أن يوجد في المعلول أولاً الصورةُ التي بها هو موجود ثم يُلاحَظ فيه القوة الفاعلية من حيث هو كاملٌ في الوجود لأن شيئاً يكون كاملاً متى قدر أن يفعل ما يشبهه كما قال الفيلسوف في كتاب الآثار العلوية ٤ وفي كتاب النفس م ٣٤ ثم يلي ذلك حقيقةُ الخير التي بها يقاوم الكمال في الموجود

إذاً أجيب على الأوّل بأن الجميل والخير متحدان بالذات لابتنائهما على شيءٍ واحدٍ أي على الصورة ولهذا يُوصَف الخير بكونه جميلاً لكنهما مختلفان بالاعتبار لأن الخير ينظر في مفهومه الخاص إلى الشهوة إذ هو ما يشتهيه جميع الأشياء ولذا كان متضمناً حقيقة الغاية فإن الشهوة بمنزلة حركةٍ ما إلى الشيءِ وأما الجميل فينظر إلى القوة الداركة لأنه يقال جميلٌ لِمَا يُعجِب الناظر إليه فهو قائمٌ بالتناسب المُقتضَى لأن الحسّ يلتذ بالأشياءِ المتناسبة حقَّ التناسب كما يلتذ بالمتماثلات إذ الحسّ ضربٌ من العقل وكذا كل قوةٍ درَّاكة ولما كان الإدراك يحصل بالتشبيه والتشبيه ينظر إلى الصورة كان مرجع الجميل في الحقيقة إلى حقيقة العلة الصورية

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ الخير موجودٌ مفيضٌ لذاته على حدِّ ما يُقال إنّ الغاية تحرّك

وعلى الثالث بأن كل ذي إرادةٍ يُقال له خَيِّرٌ من حيث أن لهُ إرادة خيِّرة. لأننا بالإرادة نستعمل جميع ما فينا ولذا لا يقال لإنسان خَيِّرٌ لأن له عقلاً خيِّراً بل لأن له إرادة خيِّرة. والإرادة تنظر إلى الغاية على أنها موضوعها الخاصّ وهكذا يكون قول اوغسطينوس «إنما نحن موجودون لأن اللّه خيّرٌ» محمولاً على العلة الغائية

الفصلُ الخامسُ

هل حقيقةُ الخيرِ قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يُقال: يظهر أن حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب لأن الخير والموجود متغايران بالاعتبار كما مرَّ في ف ١. والكيفيةُ والنوع والترتيب ترجع في ما يظهر إلى حقيقة الموجود فقد قيل في حك ١١: ٢١ «رتبتَ كل شيءٍ بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ» وإلى هذه الثلاثة يرجع النوع والكيفية والترتيب فقد كتب اوغسطينوس في كلامهِ على تك ك ٤ ب ٣ ما نصهُ «المقدارُ يعيّن الكيفيةَ لكل شيءٍ والعددُ يفيد كل شيءٍ النوعَ والوزنُ يجذب كل شيءٍ إلى السكون والقرار» فإذاً حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

٢ وأيضاً أن الكيفية والنوع والترتيب خيراتٌ ما فلو كانت حقيقة الخير قائمةً بها لوجب أن يكون لكلٍ منها أيضاً كيفيَّةٌ ونوعٌ وترتيبٌ فيلزم التسلسل

٣ وأيضاً أن الشرّ هو عدم الكيفيةِ والنوع والترتيبِ. والشرُّ ليس يزيل الخير بالكلية. فإذاً حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

٤ وأيضاً ما بهِ تقوم حقيقة الخير فليس يجوز أن يقال لهُ شرٌّ. لكنهُ يقال كيفيةٌ شريرةٌ ونوعٌ شريرٌ وترتيب شريرٌ. فإذاً حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٥ وأيضاً أن الكيفية والنوع والترتيب معلَّلة بالوزن والعدد والمقدار كما يتضح من كلام اوغسطينوس المورد قريباً. وليس لكل خيرٍ ووزنٌ وعددٌ ومقدارٌ فقد قال امبروسيوس في كتاب ستة أيام الخلق ١ ب ٩ «ان طبيعة النور هي بحيث ليست مخلوقةً بعددٍ ولا بوزنٍ ولا بمقدارٍ» فإذاً حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ «ان هذه

الثلاثة وهي الكيفية والنوع والترتيب موجودةٌ في مصنوعات اللّه بمنزلة خيراتٍ عامة وهكذا فحيث كانت هذه الثلاثة عظيمةً كانت خيراتٌ عظيمة وحيث كانت حقيرةً كانت خيراتٌ حقيرةٌ وحيث ليست موجودةً فليس خيرٌ وما ذاك إلا لأن حقيقة الخير قائمة بها. فإذاً حقيقة الخير قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب

والجواب أن يُقال إنّ كل شيءٍ يقال له خيرٌ من حيث هو كامل إذ إنما يكون مشتهىً من هذه الحيثية كما مرَّ في ف ١ و٣. ويقال كاملٌ لما ليس يخلو عن شيءٍ ممَّا يقتضيه حال كماله. ولمَّا كان كل شيءٍ هو هو بصورتهِ والصورة تقتضي أموراً سابقةً عليها وأموراً تلحقها بالضرورة كان لا بد لكونه شيءٍ كاملاً وخيراً أن يكون له صورةٌ وأمورٌ سابقةٌ عليها وأمورٌ لاحقةٌ لها. فالذي يسبق الصورة هو تعيين أَو تقدير المبادئ الماديَّة أَو المؤَثرة لها وهذا يعبَّر عنه بالكيفية ولذا يُقال المقدار يعيّن الكيفية. والصورة يعبِّر عنها بالنوع لأن كل شيءٍ إنما يُجعَل في نوعٍ بالصورة ولذا يقال العدد يفيد النوع إذ الحدود الدالة على حقيقة النوع هي بمنزلة الاعداد كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٨ م ١٠ لأنه كما أن الوحدة المضافة أو المسقطة تغير نوع العدد كذلك الفصل المزيد أو المُسقَط في الحدود يغير النوع. والذي يلحق الصورة هو الميل إلى الغاية أو إلى الفعل أو نحوهما لأن كل شيءٍ من حيث هو موجودٌ يفعل ويميل إلى ما يلائمه بحسب صورته وهذا يختص بالوزن والترتيب. فإذاً حقيقة الخير من حيث هي قائمةٌ بالوجود الكامل فهي قائمة أيضاً بالكيفية والنوع والترتيب

إذاً أجيب على الأول بأن هذه الثلاثة لا تلحق الموجود إلا من حيث هو كاملٌ وإنما هو خيرٌ من هذه الحيثية

وعلى الثاني بأن الكيفية والنوع والترتيب يقال لها خيرات على حدّ ما يقال لها موجودات أي ليس لأنها قائمةٌ بأنفسها لأن غيرها هو بها موجودٌ وخيرٌ فلا يلزم أن يكون لها أشياء أخرى هي بها خيرات لأنها لا يقال لها خيرات كأَنَّ حقيقة خيريتها

قائمة بغيرها بل لأن حقيقة خيرية غيرها قائمةٌ بها كما أن البياض ليس يقال له موجود لحصول الوجود له بشيءٍ آخر بل لأن شيئاً هو به موجودٌ من وجهٍ أي أبيض

وعلى الثالث بأن كل وجودٍ فهو بحسب صورةٍ ما فإذاً كل شيءٍ يلحقه كيفيةٌ ونوعٌ وترتيبٌ بحسب كل وجودٍ له كما أن للإنسان كيفيةً ونوعاً وترتيباً من حيث جميع ما يصدق عليه. والشرّ إنما ينعدم به وجودٌ ما كما ينعدم بالعمى وجود بالنظر فهو إذاً ليس مزيلاً لكل كيفيةٍ ونوعٍ وترتيبٍ بل للكيفية والنوع والترتيب اللاحقة للخير الذي ينعدم به فقط كوجود النظر الذي ينعدم بالعمى

وعلى الرابع بأن كل كيفيةٍ من حيث هي كذلك خيِّرةٌ كما قال أوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٣ وكذا الأمر في النوع والترتيب. وإنما يقال كيفيةٌ شريرةٌ ونوعٌ شريرٌ اما لأنها أقل ممَّا وجب أن تكون أو لعدم تخصيصها بما يجب أن تخصَّص بهِ فيقَال لها شريرة لاجنبيتها وعدم ملاءَمتها

وعلى الخامس بأنه يُقال إنّ طبيعة النور موجودة بلا عددٍ ووزنٍ ومقدارٍ ليس مطلقاً بل بالقياس إلى الجسمانيَّات لأن قوة النور تتناول جميع الجسمانيات من حيث هي صفةٌ فاعلية للجسم الأوّل المغيِّر أي السماء

الفصلُ السادسُ
هل قسمةُ الخير إلى محمودٍ ومفيدٍ ولذيذٍ ملائمةٌ

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن قسمة الخير إلى محمودٍ ومفيدٍ ولذيذٍ ليست ملائمةً لأن الخير ينقسم إلى عشر مَقُولات كما قال الفيلسوف في الخلقيَّات ك ١ ب ٦ م ٣ والمحمود والمفيد واللذيذ قد يمكن اجتماعها في مقولةٍ واحدة. فإذاً قسمة الخير إليها ليست ملائمة

٢ وأيضاً كل قسمةٍ فإنما تكون بالمتقابلات. وهذه الثلاثة ليست متقابلةً في ما

يظهر لأن كل محمودٍ لذيذٌ أيضاً وليس شيءٌ من غير المحمود مفيداً ممَّا يقتضيه تقابل المحمود والمفيد لو كانت القسمة هنا بالمتقابلات كما قال تُلِّيوس أيضاً في الواجبات ك ٢. فإذاً ليست القسمة المذكورة ملائمةً

٣ وأيضاً حيثما كان واحدٌ بسبب آخر فهناك واحدٌ فقط. والمفيد ليس خيراً إلا بسبب اللذيذ أو المحمود فإذاً ليس ينبغي جعله قسيماً لهما

لكن يعارض ذلك أن امبروسيوس قد استعمل قسمة الخير على هذا النحو في كتاب الواجبات ١ ب ٩

والجواب أن يقال يظهر أن هذه القسمة في الحقيقة خاصةٌ بالخير الإنساني إلا أنه مع ذلك إذا اعتُبِرَت حقيقة الخير من جهةٍ أعلى وأعمَّ تُرى ملائمةً في الحقيقة للخير من حيث هو خيرٌ لأن شيئاً خيرٌ من حيث هو مشتهىً ومنتهىً لحركة الشهوة التي يمكن اعتبار انتهائها بحسب اعتبار حركة الجسم الطبيعي. وحركة الجسم الطبيعي تنتهي مطلقاً إلى الأخير ومن وجهٍ إلى الوسط الذي به يُتأَدَّى إلى الأخير الذي عنده تنتهي الحركة ويُقال لشيءٍ منتهى الحركة من حيث ينتهي عنده جزءٌ منها وما هو منتهىً أخيرٌ للحركة يمكن أخذه على معنيين اما ذات الشيء المتوجهة إليه الحركة كالمكان أو الصورة وأما سكون الحركة في ذلك الشيء. فكذا إذاً في الحركة الشهوانية ما هو مشتهىً وتنتهي عنده حركة الشهوة من وجهٍ على أنه وسطٌ به يُتأَدَّى إلى آخَر يقال له مفيدٌ. وما يُشتهَى على أنه أخير تنتهي عنده حركة الشهوة انتهاءً مطلقاً من حيث هو ما تتوجه إليهِ الشهوة بالذات يسمَّى محموداً لأنه يقال محمودٌ لما يُشتهَى لذاتهِ. وما تنتهي إليهِ حركة الشهوة على أنه سكون في الشيء المشتهَى فهو لذيذٌ

إذاً أجيب على الأول بأن الخير باعتبار اتحاده ذاتاً مع الموجود ينقسم إلى عشر مقولات واما باعتبار مفهومهِ الخاص فيلائمه هذه القسمة

وعلى الثاني بأن هذه القسمة ليست بأشياءَ متقابلة بل باعتبارات متقابلة لأنه يقال لذيذٌ في الحقيقة لما ليس له شيءٌ من حقيقة المشتهائية إلا اللذة إذ قد يكون مع ذلك ضارّاً وغير محمود ويقال مفيدٌ لما ليس له في ذاته ما يشتهَى لأجلهِ بل إنما يُشتهَى لكونه سبيلاً إلى شيء آخر كتناول الدواءِ المرّ ويقال محمودٌ لما له في ذاتهِ ما يشتهى لأجلهِ

وعلى الثالث بأن الخير ليس ينقسم إلى هذه الثلاثة على أنه متواطئٌ يصدق عليها بالسوية بل على أنه مشكك يصدق عليها بالتقدم والتأخر لصدقهِ أولاً على المحمود ثم على اللذيذ ثم على المفيد

المبحثُ السادسُ

في خيريَّة الله ـ وفيه أربعة فصول

ثمَّ يُبحَث في خيرية اللّه والمبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل الاتصاف بالخيرية ملائم للّه ــ ٢ هل اللّه هو الخير الأعظم ــ ٣ هل هو وحده خيِّرٌ بماهيتهِ ــ ٤ هل جميع الأشياء خيِّرةٌ بالخيرية الإلهية

الفصلُ الأولُ

هل الاتصاف بالخيرية ملائمٌ للّه

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الاتصاف بالخيريَّة ليس ملائماً للّه لأن حقيقة الخير قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب. وهذه ليست في ما يظهر ملائمةً للّه لأنه ليس متقدراً ولا متجهاً إلى شيءٍ. فإذاً ليس الاتصاف بالخيريَّة ملائماً لهُ

٢ وأيضاً أن الخير ما يشتهيه جميعُ الأشياءِ. واللّه ليس يشتهيه جميع الأشياء إذ ليس يدركه جميع الأشياء ولا يُشتهَى شيءٌ ما لم يُدْرَك. فإذاً ليس الاتصاف بالخيرية ملائماً للّه

لكن يعارض ذلك قول ار في مرا ٣: ٢٥ «الرب خيرٌ للذين ينتظرونه وللنفس التي تلتمسه»

والجواب أن يُقال إنّ الاتصاف بالخيرية يلائم اللّه على وجه الخصوص لأن شيئاً خيرٌ بحسب كونه مشتهىً وكل شيءٍ يشتهي كماله وكمال الأَثر وصورتُهُ ضربٌ من شبه المؤَثِّر إذ كل فاعل يفعل ما يشبهه فالفاعل إذاً مشتهىً ومتضمنٌ حقيقة الخير لأن ما يُشتهَى فيه هو المشاركة في شبهه. فإذاً لمَّا كان اللّه هو العلةَ الأُولى المؤَثِّرة لجميع الأشياءِ وضحَ أن حقيقة الخير والمشتهَى ملائمةٌ لهُ ولذا قد وصفه ديونيسيوس بالخيرية من حيث هو العلة الأولى المؤَثرة بقولهِ في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان اللّه يوصف بكونه خيِّراً من حيث أن جميع الأشياء حاصلةٌ منه على قيامها بأنفسها»

إذاً أجيب على الأول بأن الاتصاف بالكيفية والنوع والترتيب خاصٌّ بحقيقة الخير المخلوق. والخير موجودٌ في اللّه وجود الشيءِ في علتهِ. فإذاً من شأْن اللّه أن يعيّن لغيرهِ الكيفية والنوع والترتيب. فإذاً هذه الثلاثة موجودة في اللّه وجودَ الشيءِ في علتهِ

وعلى الثاني بأن جميع الأشياءِ باشتهائها كمالاتها تشتهي اللّه نفسه من حيث أن كمالات جميع الأشياء أَشباهٌ للوجود الإلهي كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٤ ف ٣. وهكذا فالأشياء التي تشتهي اللّه منها ما يدركه في نفسه وهذا خاصٌّ بالخليقة الناطقة. ومنها ما يدرك بعض المشاركات في خيريته وهذا يتناول الإدراك الحسي أيضاً. ومنها ما يشتهيه بالغريزة الطبيعية دون إدراك وذلك بانسياقهِ إلى غايتهِ من مُدرِكٍ آخَر أعلى

الفصلُ الثاني
هل اللهُ هو الخير الأعظم

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس بالخير الأعظم لأن الخير الأعظم

يزيد شيئاً على الخير والاَّ لصدق على كل خيرٍ. وكل ما يحصل عن زيادة على شيءٍ فهو مركبٌ. فإذاً الخير الأعظم مركب. وقد مرَّ في مب ٣ ف ٧ ان اللّه في غاية البساطة. فإذاً ليس بالخير الأعظم

٢ وأيضاً أن الخير ما يشتهيه جميع الأشياء كما قال الفيلسوف في الخلقيَّات ك ١ وليس ما يشتهيه جميع الأشياء إلا الله وحده الذي هو غاية جميع الأشياء. فإذاً ليس شيءٌ خيراً الا اللّه وهذا يظهر أيضاً من قولهِ في لو ١٨: ١٩ «لا خيِّرَ[1] إلاَّ اللّه وحده» والأعظم يقال بالنسبة إلى ما سواه كما يقال الحارُّ الأعظم بالنسبة إلى ما سواه من الحارَّات. فإذاً ليس يجوز أن يقال للّه الخير الأعظم

٣ وأيضاً أن الأعظم يتضمن نسبةً. ولا نسبةَ بين الأشياء الغير المتجانسة كما لا يصح أن يقال الحلاوة أكبر أو أصغر من الخط. فإذاً لما كان اللّه غير متجانس لما سواه من الخيرات كما يتضح ممَّا أسلفناه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ يظهر أنه ليس يجوز أن يقال له الخير الأعظم بالنظر إليها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٢ «ان ثالوث الأقانيم الإلهية هو الخير الأعظم الذي تراه العقول البالغة نهاية السلامة»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه هو الخير الأعظم مطلقاً لا في جنسٍ أو رتبةٍ من الأشياءِ فقط لأن الله يوصف بكونهِ خيِّراً من حيث أن جميع الكمالات المشتهاة صادرةٌ عنه على أنه علتها الأولى كما مرَّ في الفصل الآنف وهي ليست صادرةً عنه على أنه فاعلٌ متواطئٌ كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٤ ف ٣ بل على أنه فاعلٌ ليس يجامع آثاره لا في حقيقة نوع ولا في حقيقة جنسٍ. ووجه الشبه إنما يستوي في المعلول والعلة متى كانت العلة متواطئة واما متى كانت مشتركة فيكون فيها أقوى منه في المعلول كما أن الحرارة في الشمس أشدُّ منها في النار. فإذاً لما كان الخير موجوداً في اللّه على

---

١ وفي الترجمة العربية لا صالح

انه تعالَى العلة الأولى الغير المتواطئة لجميع الأشياءِ يلزم أن يكون فيه على غاية القوة والاشتداد ولهذا يقال له الخير الأعظم

إذاً أجيب على الأول بأن الخير الأعظم ليس يزيد على الخير أمراً ثبوتيّاً مطلقاً بل إضافةً فقط والإضافة التي بها يقال شيءٌ على اللّه بالنسبة إلى المخلوقات ليست موجودةً حقيقةً في اللّه بل في المخلوقات واما في اللّه فموجودة اعتباراً كما أن المعلوم يقال بالنسبة إلى العلم لا لأنه يضاف إلى العلم بل لأن العلم يضاف إليهِ. فإذاً ليس يلزم أن يكون في الخير الأعظم تركيبٌ بل إنما يلزم أن يكون ما سواهُ منحطّاً عنه فقط

وعلى الثاني بأن ليس المراد بقول الفيلسوف الخير ما يشتهيه جميع الأشياءِ أَنَّ كل خيرٍ يُشتهَى من جميع الأشياء بل إن كل ما يُشتهَى يتضمن حقيقة الخير. واما قول لوقا لا خيِّرَ إلا اللّه وحده فإنما المراد به الخير بالماهية كما سيأْتي في الفصل الثاني

وعلى الثالث بأن الأشياء الغير المتجانسة إنما لا تكون متناسبةً من وجهٍ إذا كانت مندرجةً في أجناس مختلفة أما اللّه فمنزَّهٌ عن مجانسة ما سواه من الخيرات لا لأنه مندرجٌ في جنسٍ آخر بل لأنه خارجٌ عن كل جنسٍ ومبدأٌ لكل جنسٍ كما مرَّ في مب ٣ ف ٥. فهو إذن ينسَب إلى غيره بطريق الزيادة والفووق وهذه هي النسبة التي يتضمنها الخير الأعظم

الفصلُ الثالثُ

هل اللّه وحده خيرٌ بماهيتِه

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس اللّه وحده خيراً بماهيته لأنه كما أن الواحد مساوقٌ للموجود كذلك الخير أيضاً كما مرَّ في مب ٥ ف ١ وكل موجودٍ واحدٌ بماهيته كما أوضحه الفيلسوف في الإلهيَّات ك ٤ م ٣. فإذاً كل موجودٍ خيرٌ بماهيته

٢ وأيضاً إذا كان الخير ما يشتهيهِ جميع الأشياء كان وجود كل شيءٍ نفس

خيرهِ إذ الوجود مشتهىً من جميع الأشياءِ. وكل شيءٍ موجودٌ بماهيته. فإذاً كل شيءٍ خيِّرٌ بماهيتهِ

٣ وأيضاً كل شيءٍ فإنما هو خيِّرٌ بخيريتهِ فلو كان شيءٌ ليس خَيراً بماهيته يلزم أن تكون خيريته مغايرةً لماهيته ولمَّا كانت هذه الخيرية موجوداً ما يلزم أن تكون خيِّرَةً فإن كانت خيرةً بخيريةٍ أخرى عاد الكلام في هذه الخيرية الأُخرى فيلزم أما التسلسل إلى غير النهاية أو الانتهاءُ إلى خيريةٍ ليست خيِّرَةً بخيريةٍ أخرى. فإذاً بجامع الحجة يجب التزام ذلك في الأول. فإذاً كل شيءٍ خيِّرٌ بماهيته

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الأسابيع «ان جميع ما سوى اللّه خيّرٌ بالمشاركة» فإذاً ليس بالماهية

والجواب أن يُقال إنّ اللّه وحده خيِّرٌ بماهيته لأن كل شيءٍ يقال له خيرٌ من حيث هو كامل وكمال شيءٍ يكون على ثلاثة ضربٍ أولاً من حيث قوامه في وجودهِ وثانياً من حيث يزاد عليه بعض عوارض ضرورية لكمال فعلهِ وثالثاً من حيث يدرك شيئاً آخر على أنه غاية له. فالكمال الأول للنار مثلاً قائم بالوجود الحاصلة عليهِ بصورتها الجوهرية والكمال الثاني قائمٌ بالحرارة والخفة واليبوسة وأشباه ذلك والكمال الثالث قائم باستقرارها في حيّزها. لكن هذه الأضرب الثلاثة من الكمال لا تصدق بحسب الماهية على مخلوق بل على اللّه وحدهُ المنفرد بكون ماهيته عين وجوده والذي لا تعرضه اعراض بل ما يقال على غيرهِ بالعرض يصدق عليه بالذات مثل القادرية والحكيمية ونحوهما كما يتضح مما مرَّ في مب ٣ ف ٦. وأيضاً فهو ليس متجهاً إلى شيءٍ آخر على أنه غاية له بل هو الغاية القصوى لجميع الأشياء. فإذاً واضحٌ أن اللّه وحده حاصل على كل ضربٍ من الكمال بحسب ماهيته ولذا كان وحده خيّرَاً بماهيته

إذاً أجيب على الأول بأن الواحد ليس يتضمن حقيقة الكمال بل حقيقة اللاقسمة

فقط التي تصدق على كل شيء بحسب ماهيته. وماهيات البسائط ليست منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وماهيات المركبات ليست منقسمة بالفعل فقط. ولذا يلزم أن كل شيء هو بماهيته واحدٌ لا خيِّرٌ كما تقرَّر في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه وان كان كل شيء خيراً من حيث أنه حاصلٌ على الوجود إلا أن ماهية الشيء المخلوق ليست نفس وجودهِ فلا يلزم أن الشيءَ المخلوق خيّرٌ بماهيته

وعلى الثالث بأن خيرية الشيءِ المخلوق ليست نفس ماهيته بل أمراً زائداً عليها وهو إمَّا وجوده أو كمالٌ زائدٌ على وجودهِ أو نوجهه إلى الغاية إلا أن هذه الخيرية الزائدة يقال لها خيرةٌ على حدِّ ما يقال لها موجودٌ وهي إنما يقال لها موجود لأن شيئاً موجودٌ بها لا لأنها موجودة بشيء آخر. فإذاً كذلك إنما يقال لها خيرةٌ لأن شيئاً خيرٌ بها لا لأن لها خيريةً أخرى هي بها خيّرةٌ

الفصلُ الرَّابعُ
هل جميع الأشياء خيرةٌ بالخيرية الإلهية

يُتَخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن جميع الأشياءِ خيّرةٌ بالخيرية الإلهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ك ٨ ب ٣ «خيرٌ هذا وخيرٌ ذاك فارفع هذا وذاك وانظر إلى مجرَّد الخير ان استطعت ترَ اللّه لا خيراً بخيرٍ آخر بل خيرَ كل خيرٍ» وكل شيءٍ خيّرٌ بخيرهِ فإذاً كل شيء خيّرٌ بالخير الذي هو اللّه

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب الأسابيع أن جميع الأشياء يقال لها خيرةٌ من حيث هي متوجهة إلى اللّه. وهذا باعتبار الخيرية الإلهية. فإذاً جميع الأشياءِ خيّرةٌ بالخيرية الإلهية

لكن يعارض ذلك أن جميع الأشياءِ خيرةٌ من حيث هي موجودةٌ. وليس يقال لجميع الأشياء موجودات بالوجود الإلهي بل بوجودها الخاص. فإذاً ليست جميع الأشياء خيّرةً بالخيرية الإلهية بل بخيريتها الخاصَّة

والجواب أن يُقال إنّ الأشياء المفهمة إضافةً ليس يمتنع أن يسمَّى بعضها من الخارج كما أن بعض الأشياء يسمَّى متحيّزاً من الحيِّز ومتقدراً من المقدار. وأما الأشياء المقولة على وجه الإطلاق فاختُلِفَ فيها فذهب أفلاطون إلى أن لجميع الأشياء مُثُلاً مجرَّدة وأن الأفراد المشخَّصة تسمَّى منها لمشاركتها إياها كما أن سقراط مثلاً يقال له إنسان باعتبار صورة الإنسان المجردة. وكما كان يجعل للإنسان والفرس صورةً مجرَّدةً يسميها إنساناً بالذات وفرساً بالذات كان يجعل للموجود والواحد صورةً مجردةً يسميها موجوداً بالذات وواحداً بالذات وان كل شيء إنما يقال له موجود وواحَدٌ بمشاركتها وكان يقول ان هذا الموجود بالذات والواحد بالذات هو الخير الأعظم ولمَّا كان الخير مساوقاً للموجود كالواحد كان يقول أن الخير بالذات هو اللّه الذي منه يسمَّى كل شيء خيراً على سبيل المشاركة ــ وهذا المذهب وإن لم يكن صحيحاً في ما يظهر من حيث يجعل للأشياءِ الطبيعية مُثُلاً مجردةً قائمةً بأنفسها مما قد ردهُ ارسططاليس من وجوهٍ كثيرة في الإلهيات ك ٣ إلاَّ أن من المحقق مطلقاً ان شيئاً ما أولٌ وهو موجودٌ وخيرٌ بماهيته وهو الذي نسميهِ اللّه كما يتضح مما مرَّ في مب ٢ ف ٣ وهذا قد وافق عليهِ ارسططاليس أيضاً. فإذاً يجوز أن يسمَّى كل شيءٍ خيراً وموجوداً من الأول الذي هو موجودٌ وخيرٌ بماهيته من حيث يشاركهُ بمشابهته إياه نوعاً من المشابهة ولو بعيداً وناقصاً كما يتضح مما مرَّ في مب ٦ ف ٣. فإذاً كل شيءٍ يقال له خيرٌ بالخيرية الإلهية من حيث هي المبدأُ الأول المثاليُّ والفاعليُّ والغائيُّ لكل خيريةٍ ــ إلا أن كل شيءٍ مع ذلك يقال له خيرٌ بما هو حالٌّ فيهِ من شبه الخيرية الإلهية القائمة بهِ حقيقة خيريتهِ التي يسمَّى منها. وعلى هذا يكون لجميع الأشياءِ خيريةٌ واحدةٌ وخيرياتٌ متكثِّرةٌ. وبهذا يتضح الجواب على ما اعترِضَ بهِ

المبحثُ السَّابعُ
في عدم تناهي الله ـ وفيهِ أربعة فصول

بعد البحث في كمال اللّه ينبغي البحث في عدم تناهيهِ وفي وجودهِ في الأشياءِ إذ إنما يوصف بالوجود في كل مكانٍ من حيث أنهُ غير محصورٍ وغير متناهٍ. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل ــ ١ هل اللّه غير متناهٍ ــ ٢ هل شيءٌ سواه غير متناهٍ بحسب الماهية ــ ٣ هل يمكن أن يكون شيءٌ غير متناهٍ في الحجم ــ ٤ هل يمكن أن يوجد في الخارج شيءٌ غير متناهٍ في الكثرة

الفصلُ الأوَّلُ
هل اللهُ غيرُ متناهٍ

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يُقال: يظهر أن اللّه ليس بغير متناهٍ لأن كلَّ غير متناهٍ غيرُ كاملٍ لتضمنه حقيقة الجزء والهيولى كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٦. واللّه في غاية الكمال. فإذاً ليس بغير متناهٍ

٢ وأيضاً ان المتناهي وغير المتناهي إنما يلائمان الكمية ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥. واللّه ليس فيهِ كمية لأنهُ ليس جسماً كما مرَّ في مب ٣ ف ١. فإذاً ليس يلائمهُ أن يكون غير متناهٍ

٣ وأيضاً ما كان هنا بحيث ليس في مكانٍ آخر فهو متناهٍ في المكان فإذاً ما كان هذا بحيث ليس شيئاً آخر فهو متناهٍ في الجوهر. واللّه هو هذا لا شيءٌ آخر لأنهُ ليس حجراً ولا خشباً. فإذاً ليس غير متناهٍ في الجوهر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ٤ «ان اللّه غير متناهٍ وسرمديٌّ وغير محصور»

والجواب أن يُقال إنّ جميع الفلاسفة القدماءَ قد وصفوا المبدأَ الأول بكونهِ غير

متناهٍ. كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وقد أصابوا بذلك لملاحظتهم أن الأشياءَ تصدر عن المبدأ الأول إلى غير النهاية غير أنه لما وهم بعض في طبيعة المبدأ الأول ترتب على ذلك وهمهم في عدم تناهيه لأنهم لما جعلوا المبدأ الأول مادة وصفوه من ثمَّ باللاتناهي المادي فقالوا أن مبدأ الأشياءِ الأول جسمٌ غير متناه ــ فإذاً لا بد من اعتبار أن شيئاً يقال له غير متناه من حيث هو غير محدود. وكلٌّ من المادة والصورة تتحدد بالأخرى نوعاً من التحديد فتتحدَّد المادة بالصورة من حيث أن المادة قبل قبولها الصورة تكون بالقوة إلى صورٍ كثيرة فمتى قبلت واحدةً منها تحددت بها وتتحدد الصورة بالمادة من حيث أن الصورة في نفسها عامةٌ لكثير فمتى حلَّت في المادة صارت صورة هذا الشيءِ على وجهِ التحصُّل. ثمَّ ان المادة تتكمل بالصورة التي تتحدد بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة المادة يتضمن حقيقة غير الكامل لأنه بمعنى الهيولى العارية عن الصورة واما الصورة فإنها لا تتكمل بالمادة بل بالأحرى تنحصر بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحصلة بالمادة يتضمن حقيقة الكامل. والشيء البالغ أقصى درجة الصورية في جميع الأشياء هو الوجود كما يتضح مما مرَّ في مب ٤ ف ١. فإذاً لما كان الوجود الإلهي ليس وجوداً حالاً في شيءٍ. بل كان اللّه عين وجودهِ القائم بنفسهِ كما مرَّ بيانهُ في مب ٣ ف ٤ يتضح أن اللّه غير متناهٍ وكاملٌ. وبذلك يتضح الجواب على الأول

وأجيب على الثاني بأن حدّ الكمية بمنزلة صورةٍ لها بدليل أن الشكل القائم بتحدد الكمية صورةٌ ما للكمية فإذاً غير المتناهي الذي يلائم الكمية هو غير المتناهي الذي من جهة المادة وهذا لا يوصف به اللّه كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن وجود اللّه بمجرَّد كونه قائماً بنفسه وليس حالاً في شيءٍ يمتاز من حيث هو غير متناهٍ عمَّا سواه وينزَّه عمَّا عداه كما أنه لو كان البياض قائماً بنفسه لكان بمجرَّد عدم حصولهِ في غيرهِ ممتازاً عن كل بياضٍ حالٍّ في موضوع

الفصلُ الثَّاني

هل يمكن أن يكون شيءٌ سوى اللّه غير متناهٍ في الماهية

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن شيئاً سوى اللّه يمكن أن يكون غير متناهٍ في الماهية لأن قدرة الشيءِ على نسبة ماهيته فإذا كانت ماهية اللّه غير متناهية يلزم أن تكون قدرته غير متناهية فتقدر أن تصدر أَثراً غير متناهٍ لأن مَبْلَغَ القدرة يُعرَف من أثرها

٢ وأيضاً كل ما قدرته غير متناهية فماهيته غير متناهية. وقدرة العقل المخلوق غير متناهية لأنه يعقل الكلي الذي يمكن انتشاره في أفرادٍ غير متناهية. فإذاً كل جوهرٍ عقليٍّ مخلوقٍ غيرُ متناهٍ

٣ وأيضاً ان الهيولى الأُولى مغايرة للّه كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٢ و٨. والهيولى الأولى غير متناهية. فإذاً يمكن أن يكون شيءٌ سوى اللّه غير متناهٍ

لكن يعارض ذلك أن غير المتناهي لا يمكن أن يكون صادراً عن مبدإٍ آخر كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وكل ما سوى الله فهو صادرٌ عن اللّه صدورهُ عن المبدأ الأوَّل. فإذاً لا يمكن أن يكون شيءٌ سوى اللّه غير متناهٍ

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً سوى اللّه يمكن أن يكون غير متناهٍ من وجهٍ لا مطلقاً لأنه إذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف المادة بهِ فواضحٌ أن لكل موجودٍ بالفعل صورةً ما فتكون مادته محدودةً بها إلا أنه لمَّا كانت المادة بحسب كونها لابسةً صورةً واحدةً جوهريةً لا تزال بالقوة إلى صورٍ كثيرة عَرَضيَّة جاز أن يكون المتناهي مطلقاً غير متناهٍ من وجهٍ كالخشب مثلاً فإنه متناهٍ في صورته لكنه غير متناهٍ من وجهٍ من حيث أنه بالقوة إلى أَشكال غير متناهية. وإذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف الصورة بهِ فواضحٌ أن ما صورته في مادةٍ متناهٍ مطلقاً وليس غير متناهٍ بوجهٍ امَّا إذا وجد بعض صورٍ مخلوقةٍ لا في

مادَّةٍ بل قائمة بأنفسها كالملائكة في مذهب بعضٍ كانت غير متناهية من وجهٍ من حيث انها ليست محدودةً أو محصورةً بمادة إلا أنه لما كان للصورة المخلوقة القائمة بنفسها على هذه الصفة وجودٌ وليست نفس وجودها تحتَّم أن يكون وجودها مقبولاً ومحصوراً في طبيعة محدودة فلا يمكن أن يكون غير متناهٍ مطلقاً

إذاً أجيب على الأوَّل بأن كون ماهية الشيءِ نفس وجودهِ منافٍ لحقيقة المصنوع لأن الوجود القائم بنفسه ليس هو الوجود المخلوق فإذاً ينافي حقيقة المصنوع أن يكون غير متناهٍ مطلقاً فإذاً كما أن اللّه وإن كانت قدرته غير متناهية لا يقدر أن يصنع شيئاً غير مصنوع للزوم اجتماع النقيضين معاً كذلك لا يقدر أن يصنع شيئاً غير متناهٍ مطلقاً

وعلى الثاني بأن كون قوة العقل تتناول على نحوٍ ما غير المتناهيات إنما ينشأُ عن كون العقل صورةً لا في مادَّة بل أما مفارقةً بالكلية كما هي جواهر الملائكة أو في الأقل قوةً عقليةً ليست فعلاً لآلةٍ ما في النفس العقلية المتصلة بالبدن

وعلى الثالث بأن الهيولى الأولى ليست موجودةً بنفسها في طبيعة الكائنات إذ ليست موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط فهي بالأولى شيءٌ مقارنٌ للمخلوق لا مخلوقٌ ومع ذلك فهي باعتبار القوة أيضاً ليست غير متناهية مطلقاً بل من وجهٍ لأن قوتها لا تتناول إلا الصور الطبيعية

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن أن يكون شيءٌ غير متناهٍ بالفعل في الحجم

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن شيئاً يمكن أن يكون غير متناهٍ بالفعل في الحجم فإن العلوم الرياضيَّة ليس فيها كذبٌ لأن المجرّدين لا يكذبون كما قال الفيلسوف في الطبيعيَّات ك ٢ م ١٨. والعلوم الرياضية تستعمل غير المتناهي في الحجم فإن المهندس يقول في براهينه: ليكن هذا الخطُّ غيرَ متناهٍ: فإذاً ليس يمتنع

أن يكون شيءٌ غير متناهٍ في الحجم

٢ وأيضاً ما ليس ينافي حقيقة شيءٍ فلا يمتنع اتصافه بهِ. وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم بل يظهر أن المتناهي وغير المتناهي هما بالحري من انفعالات الكمية. فإذاً ليس يستحيل أن يكون حجمٌ غيرَ متناهٍ

٣ وأيضاً أن الحجم يقبل القسمة إلى غير النهاية فإن المتصل يُحَدُّ بأنه ما يقبل القسمة إلى غير النهاية كما في الطبيعيَّات ك ٢ م ١ والمتضادَّات من شأْنها أن تتوارد على شيءٍ واحدٍ بعينه فإذاً لمَّا كانت القسمة يقابلها الزيادة والقلة يقابلها الكثرة جاز في ما يظهر زيادة الحجم إلى غير النهاية. فإذاً يجوز أن يكون حجمٌ غير متناهٍ

٤ وأيضاً أن الكميَّة والاتصال يحصلان للحركة والزمان من الحجم الذي عليهِ تَقْطَعُ الحركةُ كما في الطبيعيَّات ك ٤ م ٩٩. وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الزمان والحركة لأن كل ما ليس يقبل القسمة في الزمان والحركة المستديرة فهو مبدأٌ ومنتهىً. فإذاً عدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم أيضاً

لكن يعارض ذلك أن لكل جسمٍ سطحاً. وكل جسمٍ لهُ مسطحٌ فهو متناهٍ لأن السطح هو طرف الجسم المتناهي فإذاً كل جسمٍ متناهٍ وكذا يقال في السطح والخطّ فإذاً ليس شيءٌ غيرَ متناهٍ في الحجم

والجواب أن يُقال إنّ عدم التناهي في الماهية غيرٌ وعدم التناهي في الحجم غيرٌ فَهب أن جسماً ما غير متناهٍ في الحجم كالنار أَو الهواءِ مثلاً لا يكون مع ذلك غير متناهٍ في الماهية للزوم كون ماهيته محدودةً إلى نوعٍ بالصورة وإلى شخصٍ بالمادَّة ولمَّا كان قد تقرَّر بما تقدَّم أن ليس شيءٌ من المخلوقات غير متناه في الماهية بقي النظر في ما إذا كان شيءٌ من المخلوقات غير متناهٍ في الحجم. ولذا ينبغي أن يُعلَم أن الجسمَ الذي هو حجمٌ تامٌ يؤْخذ على ضربين تعليمي من حيث يُلاحَظ فيهِ الهيولى والصورة. امَّا ان الجسم يستحيل أن

يكون غير متناهٍ بالفعل فظاهرٌ لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ صورةً جوهريَّةً محدودة وإذ كان يلحق الصورة الجوهرية عوارض فلا بدَّ أن يلحق الصورة المحدودة عوارض محدودة ومن جملتها الكمية. فإذاً كل جسمٍ طبيعي له كميَّةٌ محدودة في الأكثر وفي الأقل كما قال الفيلسوف في الطبيعيَّات ك ٣ م ٤٠ فإذاً يستحيل أن يكون جسمٌ طبيعيٌّ غير متناهٍ. وهذا يتضح أيضاً من الحركة لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ حركةً طبيعية والجسم الغير المتناهي لا يمكن أن يكون لهُ حركةٌ طبيعية: لا مستقيمةً إذ ليس يتحرَّك شيءٌ طبعاً بحركة مستقيمة إلا متى فارق مكانه وهذا ممتنع في الجسم الغير المتناهي للزوم شغله جميع الأمكنة فيكون كل مكانٍ مكانه على السواء: ولا مستديرة إذ لا بدَّ في الحركة المستديرة من انتقال أحد أجزاء الجسم إلى حيث كان الجزء الآخر وهذا ممتنع في الجسم المستدير على تقدير كونه غير متناهٍ لأن الخطَّين الخارجين من المركز كلَّما امتدَّا ازداد التباعد بينهما فلو كان الجسم غير متناهٍ لتباعدت الخطوط بينها إلى غير النهاية فامتنع اتصال أحدها بمكان الآخر ــ وكذا الحال أيضاً في الجسم التعليمي لأننا إذا تصورنا جسماً تعليميّاً موجوداً بالفعل فلا بدَّ أن نتصوره في صورةٍ ما إذ ليس يوجد شيءٌ بالفعل إلا بصورته فإذاً لمَّا كانت صورة الكم من حيث هو كمٌّ هي الشكل تعيَّن أن يكون لهُ شكل فيكون متناهياً لأن الشكل ما كان محدوداً بطرف أو أطرافٍ

إذاً أجيب على الأول بأن المهندس ليس يفتقر إلى أخذ خطٍّ غير متناهٍ بالفعل بل إلى أخذ خطٍّ متناهٍ بالفعل يمكن أن يُحذَف منه قدر ما يُحتَاج إليهِ وهذا يسميه خطّاً غير متناه

وعلى الثاني بأن عدم التناهي وان لم يكن منافياً لحقيقة مطلق الحجم إلا أنه منافٍ لحقيقة كل نوع منه كذي الذراعين أو ذي الثلث الأذرع أو المستدير أو المثلَّث الزوايا وما أشبه ذلك. وما ليس يوجد في نوعٍ فلا يمكن أن يوجد في الجنس. فإذاً

لا يمكن أن يكون حجمٌ غير متناهٍ إذ ليس نوعٌ من أنواع الحجم غير متناهٍ

وعلى الثالث بأن غير المتناهي الذي تتصف بهِ الكميَّة إنما يكون من جهة المادَّة كما مرَّ في ف ١ وقسمة الكل واردةٌ على المادَّة لأن الأجزاءَ من حقيقة المادة وأما الزيادة فموردها الكل الذي هو من حقيقة الصورة ولذا لا يوجد غير متناهٍ في زيادة الحجم بل في القسمة فقط

وعلى الرابع بأن الحركة والزمان لا يوجدان بالفعل كلُّهما معاً بل تدريجاً ولذا كان لهما قوةٌ مختلطة بالفعل. وأمَّا الحجم فيوجد بالفعل كلُّهُ معاً ولذا كان غير المتناهي المتصفة به الكمية والذي من جهة المادَّة منافياً لكلية الحجم دون كليَّة الزمان والحركة لأن الوجود بالقوة من شأْن المادَّة

الفصلُ الرَّابعُ
هل يمكن أن يوجد في الخارج شيءٌ غيرُ متناهٍ في الكثرة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يُقال: يظهر أنه يمكن أن يوجد كثرةٌ غير متناهية بالفعل إذ ليس يمتنع خروج ما بالقوة إلى الفعل. والعدد يقبل التكثُّر إلى غير النهاية. فإذاً ليس يمتنع وجود كثرةٍ غير متناهية بالفعل

٢ وأيضاً كل نوعٍ فإنه يمكن أن يوجد بالفعل فردٌ من أفرادهِ. وأنواع الشكل غير متناهية. فإذاً يمكن أن يوجد بالفعل أشكالٌ غير متناهية

٣ وأيضاً أن الأشياءَ التي ليست متقابلة ليست متمانعة. لكنه إذا وجدت كثرةٌ من الأشياء فلا يزال بالإمكان وجود أشياءَ أخرى كثيرة لا تقابلها. فإذاً ليس يمتنع اجتماع أشياءَ أخرى أيضاً معها في الوجود وهكذا إلى غير النهاية. فإذاً يمكن وجود أشياءَ غير متناهية بالفعل

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢١ «رتَّبتَ كلَّ شيءٍ بوزنٍ وعددٍ

والجواب أن يُقال إنّ في هذه المسئلة قولين فذهب بعضٌ كابن سينا والغزالي إلى أنه يستحيل أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات وليس يستحيل أن يوجد بالفعل كثرةٌ غير متناهية بالعرض فإنه يقال كثرة غير متناهية بالذات متى اقتُضِيَ لشيءٍ وجود كثرةٍ غير متناهية وهذا محالٌ للزوم توقف شيءٍ على أمورٍ غير متناهية فلا يتمُّ صدوره أبداً إذ يستحيل قطع غير المتناهيات. ويقال كثرة غير متناهية بالعرض متى لم يُقتَضَ لشيءٍ كثرة غير متناهية بل إنما يتفق ذلك بالعرض وهذا يمكن توضيحه في عمل الحداد الذي يُقتضَى لهُ بالذات كثرةٌ ما أي وجود صناعةٍ في النفس ويدٍ محرِّكة ومِطرقة ولو تكثرت هذه الأشياءُ إلى غير النهاية فلا يتمُّ عمل الحداد أبداً للزوم توقفه على أسبابٍ غير متناهية وأمَّا كثرة المطارق التي تعرض من انكسار واحدةٍ واتخاذ أُخرى فهي كثرةٌ بالعرض لأنه يعرض أَن يُعمَل بمطارِق كثيرة ولا فرق في ذلك بين أن يُعمَل بمطرقةٍ أو بمطرقتين أو أكثر أو بمطارق غير متناهية لو كان العمل في زمانٍ غير متناهٍ وعلى هذا النحو جوَّزا أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض. لكن هذا محالٌ لأن كل كثرةٍ فيجب أن تكون مندرجةً في نوعٍ من أنواع الكثرة وأنواعُ الكثرة تابعةٌ لأنواع الأعداد وليس نوعٌ من أنواع الأعداد غيرَ متناهٍ لأن كل عددٍ فهو كثرةٌ متقدرة بالواحد فإذاً لا يمكن أن يوجد بالفعل كثرةٌ غير متناهية لا بالذات ولا بالعرض ــ وأيضاً فكل كثرةٍ موجودةٍ في طبيعة الكائنات مخلوقةٌ وكل مخلوقٍ منحصرٌ في قصدٍ معين من قصود الخالق إذ ليس بفعل فاعلٌ عبثاً. فإذاً لا بدَّ من انحصار جميع المخلوقات في عددٍ معيَّن. فإذاً لا يمكن أن يوجد بالفعل كثرة غير متناهية ولا بالعرض. واما وجود كثرة غير متناهية بالقوة فممكنٌ لأن زيادة الكثرة لتبع قسمة الحجم فإنه كلَّما قُسِمَ شيءٌ حصل أمورٌ أكثر بالعدد. فإذاً كما أن غير المتناهي يوجد بالقوة في قسمة المتصل لورودها على المادَّة كما تقدَّم في الفصل الآنف كذلك يوجد أيضاً بالقوة

في زيادة الكثرة

إذاً أجيب على الأوَّل بأن كل ما بالقوة فإنه يخرج إلى الفعل بحسب حال وجوده فإن اليوم ليس يخرج إلى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً وكذا غير المتناهي في الكثرة ليس يخرج إلى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً لجواز أن يؤخذ بعد كل كثرةٍ كثرةٌ أخرى إلى غير النهاية

وعلى الثاني بأن عدم تناهي أنواع الأشكال إنما يحصل لها من عدم تناهي العدد لأن أنواع الأشكال هي كالمثلَّث الأضلاع والمربَّع الأضلاع وهلمَّ جرّاً. فإذاً كما أن الكثرة العددية الغير المتناهية لا تخرج إلى الفعل كلها معاً كذلك كثرة الأشكال أيضاً

وعلى الثالث بأنه وإن كان وجود بعض الأشياء لا يقابله وجود أشياءَ أخرى إلا ان وجود غير المتناهيات مقابلٌ لكل نوع من أنواع الكثرة. فإذاً يستحيل وجود كثرة غير متناهية بالفعل

المبحثُ الثامنُ

في وجود الله في الأشياءِ ـ وفيه أربعة فصول

لمَّا كان يلائِم غير المتناهي في ما يظهر أن يكون في كل مكانٍ وفي جميع الأشياء وجب النظر في ما إذا كان ذلك ملائماً للّه والبحثُ في ذلك يدورُ على أربع مسائل ــ ١ هل اللّهُ موجودٌ في جميع الأشياء ــ ٢ هل هو موجودٌ في كل مكانٍ ــ ٣ هل هو موجودٌ في كل مكانٍ ذاتاً وقوةً وحضوراً ــ ٤ هل الوجود في كل مكانٍ خاصٌّ باللّه

الفصلُ الأوَّلُ

هل الله موجودٌ في جميع الأشياءِ

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يُقال: يظهر أن اللّه ليس موجوداً في جميع الأشياءِ لأن

ما هو فوقَ جميع الأشياءِ فليس يوجد في جميع الأشياءِ. واللّه فوقَ جميع الأشياءِ كقوله في مز ١٢: ٤ «الرب متعالٍ على كل الأمم الخ». فإذاً ليس موجوداً في جميع الأشياءِ

٢ وأيضاً ما يوجد في شيءٍ يكونُ محويّاً منه. واللّه ليس محويّاً من الأشياءِ بل بالأحرى حاوياً لها. فإذاً ليس موجوداً في الأشياءِ بل بالأحرى الأشياءُ موجودةٌ فيهِ وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٢٠ «لَلْقولُ أن جميع الأشياءِ موجودةٌ فيهِ أولى من القول أنه موجودٌ في مكانٍ»

٣ وأيضاً كلما كان فاعلٌ أشدَّ قدرةً يتصل أَثرُهُ إلى الأَبعد واللّه فاعلٌ قديرٌ غايةَ القدرة. فإذاً يمكن وصولُ أَثرهِ إلى الأشياءِ البعيدة عنه أيضاً وليس يجب وجوده في جميع الأشياءِ

٤ وأيضاً أن الشياطين من جملة الأشياء وليس اللّه مع ذلك موجوداً إذ لا يجتمع النورُ والظلام كما قال الرسول في ٢ كور ٦: ١٥. فإذاً ليس اللّه موجوداً في جميع الأشياءِ

لكن يعارض ذلك أنه حيثما يفعل شيءٌ فهناك يوجد واللّه يفعل في جميع الأشياءِ كقول اش ٢٦: ١٢ «يا ربُّ كل أعمالنا أنت عملتها فينا» فهو إذن موجودٌ في جميع الأشياء

والجواب أن يُقال إنّ اللّه موجودٌ في جميع الأشياءِ لا كجزءِ الماهية وكالعرض بل كما يحضر الفاعل عند الشيءِ الذي يفعل فيه لأن كل فاعل يجب أن يتصل بما يفعل فيه مباشرةً وأن يماسَّه بقدرته ولذا قرَّر الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٠ وجوب اجتماع المتحرِّك والمحرِّك معاً. وإذ كان اللّه هو عين الوجود بماهيته يجب أن يكون الوجودُ المخلوق هو أثرُهُ الخاص كما أن إصدار الناريَّة هو أَثر النار الخاص. وهذا الأَثر يصدره اللّه في الأشياءِ لا عند ابتدائها في الوجود فقط بل ما دامت

محفوظةً فيه كما أن النور يصدر في الهواءِ عن الشمس ما دام الهواءُ مستنيراً. فإذاً ما دام الشيءُ حاصلاً على الوجود يجب أن يكون اللّه حاضراً عنده بحسب الحال الحاصل بها على الوجود. على أن الوجود هو الأمر الأدخل والأبطن في كل شيءٍ لأنه الأمر الصوريُّ لكل ما هو موجودٌ في الخارج كما يتضح ممَّا مرَّ قريباً في مب ٧ ف ١. فإذاً من الضرورة أن يكون اللّه موجوداً في جميع الأشياءِ وأن يكون موجوداً فيها باطناً

إذاً أجيب على الأوّل بأن اللّه فوق كل شيءٍ بسموٍّ طبعه وهو مع ذلك موجودٌ في جميع الأشياءِ من حيث هو علة وجود جميع الأشياءِ كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه وان قيل أن الجسمانيات توجد في شيءٍ على أنه حاوٍ لها إلا أن الروحانيات تحوي ما توجد فيه كما تحوي النفس البدن. فإذاً اللّه أيضاً موجودٌ في الأشياءِ على أنه حاوٍ لها ومع ذلك فتشبيهاً بالجسمانيات يُقال إنّ جميع الأشياءِ موجودة فيه من حيث أنها محويةٌ منه

وعلى الثالث بأن كل فاعلٍ بالغةً ما بلغت قدرتُهُ ليس يصل أثرهُ إلى شيءٍ بعيد إلا إذا فعل فيهِ بواسطة على أن قدرة اللّه العظمى قد اختصت بأنها تفعل في جميع الأشياءِ مباشرةً. فإذاً ليس شيءٌ بعيداً عن اللّه كان اللّه ليس موجوداً فيهِ ومع ذلك فيقال إن الأشياءَ بعيدة عن اللّه لمباينتها لهُ من جهة الطبع أو النعمة كما أنهُ أيضاً فوق جميع الأشياءِ بسموٍّ طبعه

وعلى الرابع بأنهُ يعتبر في الشياطين أمران الطبيعة التي هي من اللّه وسماجة الاثم التي ليست منهُ ولذا لا ينبغي أن يسلَّم مطلقاً ان اللّه موجودٌ في الشياطين بل إنما يسلَّم ذلك من حيث أنهم أشياء أما الأشياءُ التي لها طبيعة غير سمجة فينبغي أن يقال مطلقاً أن اللّه موجودٌ فيها

الفصلُ الثَّاني
هل الله موجودٌ في كل مكان

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس موجوداً في كل مكان لأن معنى الوجود في كل مكانٍ الحصولُ في كل حيّزٍ. والحصولُ في كل حيّزٍ ليس ملائماً للّه الذي لا يلائمه التحيز لأن غير الجسمانيات لا تتحيَّز كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. فإذاً ليس اللّه موجوداً في كل مكان

٣ وأيضاً أن نسبة المكان إلى القارَّات كنسبة الزمان إلى المتعاقبات. والواحد الغير المتجزئِ في جنس القارَّات يمتنع وجودهُ في جميع الأمكنة. والوجود الإلهي ليس متعاقباً بل قارّاً. فإذاً ليس اللّه موجوداً في أمكنةٍ متكثرة وهكذا ليس موجوداً في كل مكان

٣ وأيضاً ما يحصل كلهُ في مكانٍ ما فليس شيءٌ منهُ مفارقاً لذلك المكان. ولو كان اللّه موجوداً في مكانٍ لكان كلُّهُ هناك إذ ليس لهُ أجزاءٌ فلم يكن شيءٌ منه مفارقاً لذلك المكان. فإذاً ليس موجوداً في كل مكان

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢٣: ٢٤ «أنا مالئُ السماوات والأرض»

والجواب أن يقال لمَّا كان المكان شيئاً ما كان حصول شيءٍ في المكان يحتمل معنيين امَّا على طريقة سائر الأشياءِ أي كما يُقال إنّ شيئاً حاصلٌ في غيرهِ بأي وجهٍ كان كحصول اعراض المكان في المكان أَو على طريقة المكان الخاصة كحصول المتمكنات في المكان. واللّه على كلا الطريقتين حاصلٌ من وجهٍ في كل مكان فهو أولاً كما أنه موجودٌ في كل شيءٍ على أنه مؤْتيهِ الوجودِ والقوة والفعل كذلك هو موجودٌ في كل مكانٍ على أنه مؤْتيه الوجود والقوة الحَوْزيَّة. ثمَّ ان المتمكنات تحصل في المكان من حيث تملأُهُ واللّه مالئُ كلَّ مكانٍ لا كالجسم لأنه يُقال إنّ الجسم يملأُ

المكان بمعنى أنه لا يحتمل معه جسماً آخر وحصول اللّه في مكانٍ لا يمانع حصول غيرهِ هناك بل بالأحرى إنما يملأُ جميع الأمكنة بإفاضته الوجود على جميع المتمكنات المالئة لجميع الأمكنة

إذاً أجيب على الأوّل بأن غير الجسمانيات ليست تتحيَّز بمماسَّة الكمية المقداريَّة كالأَجسام بل بمماسَّة القوة

وعلى الثاني بأن غير المتجزئ قسمان أحدهما ما هو طرف المتصل كالنقطة في القارَّات والآن في المتعاقبات وإذ كان هذا الغير المتجزئ في القارَّات ذا وضع معيَّن يمتنع وجوده في أجزاءٍ كثيرة من الحيّز أو في أحياز كثيرة وكذا غير المتجزئ من الفعل أو الحركة إذ كان له رتبة معيَّنة في الحركة أَو الفعل يمتنع وجوده في أجزاءٍ كثيرة من الزمان. والثاني ما هو خارجٌ عن جنس المتصل كلهِ وبهذا المعنى يقال للجواهر الغير الجسمية كاللّه والملاك والنفس غير متجزئة. فإذاً هذا الغير المتجزئِ ليس يتعلَّق بالمتصل كشيءٍ منه بل من حيث يماسُّهُ بقوته. فإذاً إنما يوجد في حيّز واحدٍ أو أحيازٍ كثيرة وفي حيّزٍ صغيرٍ أو كبيرٍ بحسب تناول قوته واحداً أو أكثر صغيراً أو كبيراً

وعلى الثالث بأن الكل يقال بالنظر إلى الأجزاءِ والجزءُ نوعان: جزءُ الماهية كما يقال للصورة والهيولى جزآ المركب وللجنس والفصل جزآ النوع: وجزءُ الكمية وهو الذي تنقسم إليه كميةٌ ما فما يوجد في مكانٍ كلهُ بكلية الكمية يمتنع وجودهُ خارجاً عن ذلك المكان لأن كمية المتمكن تنطبق على كمية المكان فإذا لم تكن كلية المكان لم تكن كلية الكمية واما كلية الماهية فليست تنطبق على كمية المكان فلا يلزم ان ما كان كلهُ بكلية الماهية في شيءٍ ليس يوجد بحالٍ خارجاً عن ذلك الشيءِ كما هو ظاهرٌ أيضاً في الصور العرضية الحاصلة على كميةٍ بالعرض فإن البياض يوجد كلهُ في كل جزءٍ من أجزاءِ السطح إذا اعتُبِرَت كلية الماهية لأنهُ يوجد بحسب تمام حقيقتهِ النوعية

في كل جزءٍ من أجزاء السطح. أما إذا اعتُبرَت الكلية بحسب الكمية الحاصلة لهُ بالعرض فلا يكون بهذا الاعتبار موجوداً كلُّهُ في كل جزءٍ من أجزاءِ السطح. على أن الجواهر الغير الجسمية ليس فيها كلية لا بالذات ولا بالعرض إلا بحسب تمام حقيقة الماهية ولذا فكما أن النفس موجودة كلها في كل جزءٍ من أجزاءِ البدن كذلك اللّه موجودٌ كلهُ في جميع الموجودات وفي كل واحدٍ منها

الفصلُ الثالثُ

هل الله موجودٌ في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوةً

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ليس من الصواب جعل اللّه موجوداً في جميع الأشياءِ ذاتاً وحضوراً وقوةً إذ إنما يوجد في شيءٍ ذاتاً ما وجودهُ في ذلك الشيءِ ذاتيٌّ له. وليس وجود اللّه في الأشياءِ ذاتيّاً لها إذ ليس اللّه من ماهية شيءٍ. فإذاً ليس ينبغي القول بأن اللّه موجودٌ في الأشياءِ ذاتاً وحضوراً وقوةً.

٢ وأيضاً أن حضور شيءٍ عند شيءٍ هو عدم خلوّه عنه. ووجود اللّه ذاتاً في جميع الأشياءِ إنما هو عدم خلوّ شيءٍ عنه. فإذاً وجود اللّه في جميع الأشياءِ ذاتاً ووجودهُ فيها حضوراً واحدٌ. فإذاً لا فائدة في القول بأن اللّه موجودٌ في الأشياءِ ذاتاً وحضوراً وقوةً

٣ وأيضاً كما أن اللّه هو مبدأُ جميع الأشياءِ بقوتهِ كذلك هو مبدأُها بعلمهِ وإرادته لكنهُ ليس يُقال إنّ اللّه موجودٌ في جميع الأشياءِ علماً وإرادةً فكذا ليس يُقال إنّه موجودةٌ فيها قوةً

٤ وأيضاً كما أن النعمة كمالٌ زائدٌ على جوهر الشيءِ كذلك يوجد كمالاتٌ أُخر كثيرة زائدة فلو قيل ان اللّه موجودٌ في بعض الأشياءِ على نحوٍ مخصوص بحسب النعمة الواجب في ما يظهر أن يُعتبر له بحسب كل كمالٍ نحوٌ مخصوص من الوجود في الأشياءِ

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في شرح نشيد الأناشيد ب ٥ «ان اللّه موجودٌ بالعموم في جميع الأشياءِ حضوراً وقوةً وجوهراً لكنهُ يُقال إنّه موجودٌ بالخصوص في بعض الأشياءِ نعمة»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يُقال إنّه موجودٌ في شيءٍ على نحوين أحدهما على طريقة العلة الفاعلة وهو على هذا النحو موجودٌ في جميع معلولاتهِ والثاني كوجود متعلَّق الفعل في الفاعل مما هو خاصٌ بأفعال النفس على حسب وجود المعروف في العارف والمشتهَى في المشتهِي فهو إذاً على هذا النحو موجودٌ خاصةً في الخليقة الناطقة التي تعرفه وتحبه بالفعل أو بالملكة. وإذ كانت الخليقة الناطقة حاصلة على ذلك بالنعمة كما سيأتي بيانهُ قريباً في مب ١٢ ف ٤ يُقال إنّ الله موجود على هذا النحو في القديسين بالنعمة. أما أنه كيف يوجد في سائر الأشياءِ المبدعة منهُ فيجب اعتبارهُ مما يُقال إنّه موجودٌ في الإنسانيات فإنهُ يُقال إنّ مَلِكاً موجود في مملكتهِ كلها أي بقوتهِ وان لم يكن حاضراً في كل مكانٍ منها ويُقال ان شيئاً موجودٌ بحضورهِ في جميع ما يكون بمرآه كما يُقال إنّ جميع ما في بيتٍ ما حاضرٌ لمن ليس مع ذلك موجوداً بجوهرهِ في كل جهةٍ من جهات البيت ويقال أيضاً أن شيئاً موجودٌ بجوهره أو بذاته في المكان الحاصل فيه جوهره ــ إذا عرفتَ ذلك فقد ذهب جماعةٌ وهم المانوية إلى أن الروحانيَّات وغير الجسمانيَّات خاضعةٌ للسلطان الإلهي وأما المنظورات والجسمانيَّات فكانوا يقولون انها خاضعةٌ لسلطان المبدأ المضادّ وإبطالاً لزعم هؤلاء يجب أن يُقال إنّ اللّه موجودٌ في جميع الأشياءِ بقوته ــ وذهب آخرون إلى أن جميع الأشياءِ خاضعةٌ للقدرة الإلهية لكنهم كانوا يقولون أن العناية الإلهية لا تشمل هذه الأجسام السافلة وهؤُلاءِ هم الذين قيل بلسانه في أيوب ٢٢: ١٤ «السحاب سترٌ لهُ فلا يَرى وعلى قبَّة السماوات يَتخطَّى» وابطالاً لزعم هؤلاء وجب أن يُقال إنّ اللّه موجودٌ في جميع الأشياء بحضورهِ ــ وذهب غيرهم إلى أن عناية اللّه شاملة لجميع الأشياء لكنهم ذهبوا مع ذلك

إلى أن الأشياءَ لم تبدع كلها من اللّه ابتداءً بل إنما ابدع اللّه ابتداءً المُبدَعات الأولى وهي أبدعت ما سواها وإبطالاً لزعم هؤلاء يجب أن يُقال إنّ اللّه موجودٌ في جميع الأشياء بذاته. فهو إذاً موجود قوةً في جميع الأشياء من حيث أن جميع الأشياء خاضعة لسلطانِه وموجودٌ حضوراً في جميع الأشياء من حيث أن جميع الأشياء عارية ومكشوفة لعينيهِ وموجودٌ ذاتاً في جميع الأشياء من حيث أنه حاضرٌ لجميع الأشياءِ كعلة وجودها كما مرَّ في ف ١

إذاً أجيب على الأوَّل بأن ليس المراد بكون اللّه موجوداً في جميع الأشياءِ ذاتاً انه موجودٌ فيها بذاتها كانما هو من ماهيتها بل بذاته لأن جوهره حاضرٌ لجميع الأشياء على أنه علة وجودها كما مرَّ في ف ١

وعلى الثاني بأنه يجوز أن يقال لشيءٍ أنه حاضرٌ لشيءٍ من حيث هو واقعٌ بمرآه وان كان بعيداً عنه بجوهرهِ كما مرَّ في جرم الفصل ولذا وجب جعل ضربين من الوجود أي ذاتيّاً وحضوريّاً

وعلى الثالث بأن من حقيقة العلم والإرادة أن يكون المعلوم في العالم والمراد في المريد فإذاً لأَن يُقال إنّ الأشياءَ باعتبار العلم والإرادة موجودة في اللّه أحرى من أن يُقال إنّه موجودٌ فيها وأما القوة فمن حقيقتها أن تكون مبدأ الفعل في الغير فالفاعل إذاً باعتبار القوة يفعل ويتعلق بالشيءِ الخارج وهكذا يجوز أن يُقال إنّ الفاعل موجودٌ في شيءٍ آخر قوةً

وعلى الرابع بأن ليس كمالٌ زائدٌ على الجوهر يجعل اللّه موجوداً في شيءٍ على أنه موضوعٌ معروفٌ ومحبوبٌ سوى النعمة ولذا كانت النعمة وحدها تجعل للّه نحواً مخصوصاً من الوجود في الأشياءِ. وهناك نحوٌ آخر مخصوص لوجود اللّه في الإنسان بالاتحاد وسيأْتي بحثه في محلهِ ق ٣ مب ٢ ف ١

الفصلُ الرَّابعُ
هل الوجودُ في كل مكانٍ خاص بالله

يُتخطَّى إلى الرَّابع بأن يقال: يظهر أن الوجود في كل مكانٍ ليس خاصّاً باللّه فإن الكليَّ موجودٌ في كل مكانٍ وكل زمانٍ كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣ والهيولى الأُولى أيضاً موجودةٌ في كل مكانٍ لوجودها في جميع الأجسام. واللّه ليس شيئاً منهما كما يتضح ممَّا سلف في مب ٣ ف ١ و ٥ وما بينهما. فإذاً ليس الوجود في كل مكانٍ خاصّاً باللّه

٢ وأيضاً أن العدد موجودٌ في المعدودات والكون كله موضوعٌ في عددٍ كما في حك ٢ فإذاً لنا عددٌ موجودٌ في الكون كله وهكذا في كل مكانٍ

٣ وأيضاً ان مجموع الكون هو مجموعُ جسمٍ كاملٍ كما في كتاب السماءِ والعالم ١ م ٤ ومجموع الكون موجودٌ في كل مكانٍ إذ ليس مكانٌ خارجاً عنه. فإذاً ليس اللّه وحده موجوداً في كل مكانٍ

٤ وأيضاً لو كان جسمٌ غير متناهٍ لم يكن مكانٌ خارجاً عنه فيكون إذاً موجوداً في كل مكانٍ وهكذا لا يكون الوجود في كل مكانٍ خاصّاً بالله في ما يظهر

٥ وأيضاً أن النفس موجودةٌ كلها في البدن كله وكلُّها في كل جزءٍ منه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٥ فلو لم يكن في العالم إلا حيوانٌ واحدٌ فقط لكانت نفسه في كل مكانٍ. فإذاً ليس الوجود في كل مكانٍ خاصّاً باللّه

٦ وأيضاً أن النفس حيثما تنظر فهناك تشعر وحيثما تشعر فهناك تحيا وحيثما تحيا فهناك توجد كما قال اوغسطينوس في رسالته إلى وُلُوسيانوس. لكن نفسي تنظر على نحوٍ ما في كل مكانٍ لأنها ترى بالتدريج حتى السماءَ كلَّها. فإذاً النفس موجودة في كل مكانٍ

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتابه في الروح القدس ١ ب ٧ «من

يجترئ أن يقول أن الروح القدس مخلوقٌ مع كونه موجوداً في كل شيءٍ وكل مكانٍ وكل زمانٍ مما هو لا شكَّ خاصٌ بالألوهية»

والجواب أن يُقال إنّ الوجود في كل مكانٍ أولاً وبالذات خاصٌّ باللّه وأعني بالموجود في كل مكانٍ أولاً ما يوجد كلُّه بذاته في كل مكانٍ لأنه لو وجد شيءٌ في كل مكانٍ بحيث تكون أجزاؤُهُ المختلفة في أمكنةٍ مختلفة لم يكن موجوداً في كل مكانٍ أولاً لأن ما يصدق على شيءٍ باعتبار جزئهِ فلا يصدق عليه بالصدق الأوّل كما أنه إذا كان الإنسان أبيض السنِّ فالبياض ليس يصدق بالصدق الأوّل على الإنسان بل على السنِّ. وأعنى بالموجود في كل مكانٍ بالذات ما ليس يصدق عليهِ الوجود في كل مكانٍ بالعرض أي في فرضٍ ما والاَّ لكانت حبة دُخْنٍ موجودةٍ في كل مكانٍ على فرض عدم وجود غيرها من الأجسام. فإذاً إنما يصدق على شيءٍ انه موجود في كل مكانٍ بالذات متى كان بحيث يلزم وجوده في كل مكانٍ على أي فرضٍ كان. وهذا إنما يصدق خاصةً على اللّه لأنه ولو فُرِضَ من دون الأمكنة الموجودة أمكنةٌ أُخرى بالغةً ما بلغت بل ولو فرض أمكنةٌ غير متناهية لوجب أن يكون اللّه موجوداً في جميعها إذ ليس يمكن وجود شيءٍ إلاَّ بهِ وعلى هذا فالوجود في كل مكانٍ أولاً وبالذات يصدق على اللّه وهو خاصٌّ بهِ لأنه مهما يُفرَض من الأمكنة يجب أن يكون اللّه في كلٍّ منها لا بحسب جزءٍ منه بل بذاتهِ

إذاً أجيب على الأوّل بأن الكليَّ والهيولى الأُولى موجودان في كل مكانٍ لكن لا وجوداً واحداً بعينهِ

وعلى الثاني بأن العدد لكونه عرضاً ليس وجوده في المكان بالذات بل بالعرض وليس يوجد كله في كلٍّ من المعدودات بل جزؤُه وهكذا ليس يلزم وجوده في كل مكانٍ أولاً وبالذات

وعلى الثالث بأن مجموع جسم الكون موجودٌ في كل مكانٍ لكن لا أولاً لأنه

ليس موجوداً في كل مكانٍ بكليته بل بأجزائه ولا بالذات لأنه لو فُرِضَت أمكنة أُخرى لم يكن موجوداً فيها

وعلى الرابع بأنه لو كان جسمٌ غير متناهٍ لكان في كل مكانٍ لكن بأجزائه

وعلى الخامس بأنه لو كان حيوانٌ واحدٌ فقط لكانت نفسه موجودةً في كل مكانٍ أولاً لكن بالعرض

وعلى السادس بأن القول أن النفس تنظر في مكانٍ ما يحتمل معنيين الأول أن يكون الجار والمجرور معيِّناً لفعل النظر من جهة الموضوع وعلى هذا المعنى فلا شبهة أنها متى رأَت السماءَ تنظر فيها وكذلك تشعر فيها أيضاً لكن لا يلزم أنها تحيا أو توجد فيها لأن الحياة والوجود لا يدلان على فعلٍ متعدٍّ إلى موضوعٍ خارجٍ. والثاني أن يكون الجارّ والمجرور معيِّناً لفعل الناظر بحسب كونه صادراً عن الناظر وعلى هذا المعنى فلا شبهة أن النفس حيثما تشعر وتنظر فهناك توجد وتحيا وهكذا ليس يلزم كونها في كل مكان

المبحثُ التَّاسعُ
في عدم تغيُّر اللّه ـ وفيهِ فصلان

بعد ذلك يجب النظرُ في عدم تغيُّر اللّه وفي سرمديتهِ التابعة لعدم تغيُّره. أما عدم التغيُّر فالبحث فيهِ يدور على مسئلتين ــ ١ هل اللّه غير متغيّرٍ من وجهٍ ــ ٢ هل عدم التغيُّر خاصٌّ باللّه

الفصلُ الأولُ
هل اللّه غير متغيّرٍ من وجهٍ

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس غيرَ متغيّرٍ من وجهٍ لأن كل

ما يحرّك نفسهُ فهو متغيرٌ نوعاً من التغير. وقد قال اوغسطينوس في كلامهِ على تك ك ٨ ب ٢٠ «الروحُ الخالق يحرّك نفسه لا في الزمان ولا في المكان» فإذاً اللّهُ متغيرٌ نوعاً من التغير

٢ وأيضاً في حك ٧: ٢٤ يقال عن الحكمة أنها أسرعُ حركةً من كل متحركٍ. واللّه هو عين الحكمة. فهو إذن متحركٌ

٣ وأيضاً ان القرب والبعد يدلان على الحركة. وقد وُصِفَ اللّه بهما في الكتاب فقد قيل في يع ٤: ٨ «اقتربوا إلى اللّه فيقترب إليكم» فاللّه إذن متغيرٌ

لكن يعارض ذلك قوله في ملاخي ٣: ٦ «أنا الربُّ ولا أتغيَّر»

والجواب أن يقال يتضح ممَّا مرَّ في مب ٢ ف ٣ أَنَّ اللّه غير متغيرٍ من وجهٍ ــ أمَّا أولاً فلأَنه قد تقرَّر في مب ٢ ف ٣ أَنه يوجد موجودٌ أوَّل نسمّيهِ اللّه وأَنَّ هذا الموجود الأول يجب أن يكون فعلاً صرفاً لا يخالطه قوةٌ لأن القوة مطلقاً متأَخرة عن الفعل وكلُّ ما يتغير بوجهٍ من الوجوه فهو موجودٌ بالقوة من وجهٍ ما وبذلك يتضح أنه ليس يمكن أن يكون اللّه متغيّراً بوجهٍ من الوجوه ــ وأمَّا ثانياً فلأَن كل متحركٍ ثابتٌ من وجهٍ ومنتقلٌ من وجهٍ كما أن ما يتحرك من البياض إلى السواد ثابتٌ من جهة الجوهر وهكذا فكل متحرك يُعتَبر فيهِ نوعٌ من التركيب. لكن قد تقرَّر في مب ٣ ف ٧ أن اللّه ليس مركَّباً بنوعٍ من الأنواع بل هو بسيطٌ من كل وجهٍ. فإذاً واضحٌ أن اللّه ليس يمكن أن يتحرك ــ وأَمَّا ثالثاً فلأن كل ما يتحرّك يكتسب بحركتهِ شيئاً وينتهي إلى ما لم يكن منتهياً إليهِ من قبل. لكن اللّه لكونه غير متناهٍ ومستجمعاً في ذاتهِ كمالات الوجود كله بأسرها ليس يمكن أن يكتسب شيئاً أو ينتهي إلى شيءٍ لم يكن منتهياً إليهِ من قبل. فإذاً ليس يلائمه الحركة بوجهٍ من الوجوه وهذا هو السبب في أن بعض المتقدمين جعلوا المبدأَ الأوّل غير متحرّك اضطراراً إلى ذلك بمجرَّد الحق

إذاً أجيب على الأوّل بأن كلام اوغسطينوس هناك جارٍ على الوجه الذي بهِ كان يقول أفلاطون إن المحرّك الأوّل يحرّك ذاته مُطْلِقاً الحركة على كل فعلٍ على حدّ ما يقال أيضاً للفهم والإرادة والمحبَّة حركات. فإذاً لمَّا كان اللّه يعقل ويريد ويحب ذاته قالا بهذا المعنى أن اللّه يحرك ذاته وليس بالمعنى الذي بهِ تُخَصُّ الحركة والتغيُّر بالموجود بالقوة كما هو مرادنا بهما هنا

وعلى الثاني بأن الحكمة يقال لها متحركة باعتبار شبهها أي من حيث أنها تفيضُ شبهها حتى إلى أخسّ الأشياءِ إذ ليس يمكن وجود شيءٍ غير صادرٍ عن الحكمة الإلهية في شبهٍ ما بها على أنها مبدؤُه الأوّل الفاعلي والصوري على حسب ما تصدر الصناعيَّات أيضاً عن حكمة الصانع. فإذاً من حيث أن شبه الحكمة الإلهية يصدر متدرجاً من الأشياءِ العالية التي هي أكثر اشتراكاً في شبهها إلى الأشياء السافلة التي هي أقل اشتراكاً فيهِ يُقال إنّ للحكمة الإلهية سَيراً وحركة في الأشياءِ كما لو قلنا أن الشمس تسير إلى الأرض من حيث أن شعاع نورها يبلغ إلى الأرض وبهذا المعنى قد أضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١ بقوله «ان كل سيرٍ للتجلّي الإلهي يبلغ إلينا من أبي الأنوار المتحرك»

وعلى الثالث بأن مثل هذا يقال في الكتاب على اللّه مجازاً لأنه كما يُقال إنّ الشمس تدخل البيت أو تخرج منه من حيث أن شعاعها يبلغ إلى البيت كذلك يُقال إنّ اللّه يقترب إلينا أو يبتعد عنا من حيث أن أَثَر خيريتهِ يحصل فينا أَو يتخلَّف عنَّا

الفصلُ الثاني
هل عدم التغيُّر خاصٌّ بالله

يُتخطَّى إلى الثَّاني بأن يقال: يظهر أن عدم التغير ليس خاصّاً باللّه فقد قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ١٢ المادة موجودةٌ في كل ما يتحرّك». لكن

بعض الجواهر المُبْدَعة كالملائكة والأَنْفُس ليس لها مادةٌ في قول بعضٍ. فإذاً ليس عدمُ التغير خاصّاً باللّه

٢ وأيضاً كل ما يتحرك فإنه يتحرك لغايةٍ ما. فإذاً ما قد انتهى إلى الغاية القصوى فليس يتحرَّك. لكن بعض المخلوقات قد انتهى إلى الغاية القصوى كالقديسين كافةً. فإذاً بعض المخلوقات ليس متغيراً

٣ وأيضاً كل متغيرٍ فهو متبدلٌ. لكن الصور ليست متبدلة فقد قيل في كتاب المبادئ الستة في باب الصورة ان الصورة قائمةٌ بالماهية البسيطة والغير المتبدلة. فإذاً ليس عدم التغير خاصّاً باللّه وحده

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ١ «اللّه وحده غير متغيرٍ واما ما صنعه فلكونه من العدم فهو متغيرٌ»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه وحده غيرُ متغيرٍ من وجهٍ وكل خليقةٍ فهي متغيرةٌ نوعاً من التغيُّر لأنه ينبغي أن يُعلَم أن شيئاً يقال لهُ متغيرٌ على ضربين أحدهما بالقوة الكائنة فيهِ والثاني بالقوة الكائنة في غيرهِ لأن المخلوقات بأسرها قبل وجودها لم يكن ممكناً أن توجد بقوةٍ مخلوقة إذ ليس شيءٌ من المخلوقات أزليّاً بل بالقوة الإلهية فقط من حيث أن اللّه كان يقوى على إخراجها إلى الوجود. وكما أن إخراج اللّه الأشياءَ إلى الوجود يتعلَّق بإرادته كذلك حفظه إياها في الوجود يتعلَّق بإرادته أيضاً لأنه ليس يحفظها في الوجود إلاَّ بايتائه إياها الوجود دائماً فلو أمسك عنها فعله لرجعت كلها إلى العدم كما يتضح ممَّا قاله اوغسطينوس في شرح التكوين بالمعنى الحرفي ك ٤ ب ١٢ فإذاً كما كان في قوة الخالق أن توجد الأشياءُ قبل إن وُجِدَت في أنفسها كذلك في قوتهِ أَن لا توجد بعد أن وُجِدَت في نفسها فهي إذاً متغيرة بالقوة الكائنة في غيرها أي في اللّه من حيث أمكن أن تُخْرَج بقوته من العدم إلى الوجود ويمكن أن تُرَدَّ بقوته من الوجود إلى اللاوجود ــ وإذا قيل لشيءٍ متغيرٌ بالقوة

الكائنة فيهِ كانت كل خليقةٍ بهذا الاعتبار أيضاً متغيرةً نوعاً من التغير لأن في الخليقة قوتين فاعلة ومنفعلة وأَعني بالمنفعلة ما بها يقوى شيءٌ على اكتساب كماله اما في الوجود أو في إدراك الغاية فإذا اعتُبِرَ تغير الشيء من حيث القوة إلى الوجود لم تكن جميع المخلوقات بهذا الاعتبار متغيرةً بل إنما يكون متغيراً منها ما يجوز اجتماع ما فيهِ بالقوة مع اللاوجود وعلى هذا فتكون الاجرام السافلة متغيرةً بحسب الوجود الجوهري لجواز وجود مادتها مع عدم صورتها الجوهرية وبحسب الوجود العرضي إذا كان المحلُّ يحتمل معه عدم العرض كما يحتمل الإنسان معه اللاأَبيض ولذا يجوز أن يتغير من الأبيض إلى اللاأبيض. أما إذا كان العرض بحيث يلحق مبادئ المحل الذاتية فلا يجوز اجتماع عدم ذلك العرض مع المحل فيمتنع تغير المحل بحسب ذلك العرض كامتناع صيرورة الثلج أسود ــ أما في الاجرام السماوية فالمادة لا تحتمل معها عدم الصورة لأن الصورة تكمل كل قوِّيَّة المادة ولذا لم تكن متغيرة بحسب الوجود الجوهري بل بحسب الوجود المكاني لأن المحل يحتمل معه عدم هذا المكان أو ذاك ــ وأما الجواهر الغير الجسمية فلكونها صوراً قائمةً بأنفسها ونسبتها مع ذلك إلى وجودها نسبة القوة إلى الفعل لا تحتمل معها عدم هذا الفعل لأن الوجود يلحق الصورة وليس يفسد شيءٌ إلا يفقده الصورة فإذاً ليس في الصورة قوة إلى اللاوجود ولذا كانت هذه الجواهر غير متغيرة وغير متبدلة بحسب الوجود وهذا ما أراده ديونيسيوس بقولهِ في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الجواهر العقلية المُبدَعة منزَّهةٌ عن التوليد وعن كل تبدُّلٍ كالجواهر المجرَّدة والغير الجسمانية» لكنها لا تزال مع ذلك متغيرةً من جهتين أولاً من جهة كونها بالقوة إلى الغاية وبهذا الاعتبار تكون متغيرة بحسب الانتخاب من الشرّ إلى الخير كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ و ٤ وثانياً من جهة المكان من حيث أنها تقدر بقوتها المتناهية أن تبلغ إلى أمكنةٍ لم تكن بالغةً إليها من قبل وهذا مستحيلٌ

في حقّ اللّه المالئ بعدم تناهيهِ جميع الأمكنة كما مرَّ في مب ٨ ف ٢ وعلى هذا فيكون في كل خليقةٍ قوة إلى التغير اما بحسب الوجود الجوهري كالأجسام الفاسدة أو بحسب الوجود المكاني فقط كالأجسام السماويَّة أو بحسب التوجه إلى الغاية وتعليق القدرة بأمورٍ مختلفة كما في الملائكة. وجميع المخلوقات بالاجمال متغيرةٌ باعتبار قوة الخالق الذي في قدرته وجودها ولا وجودها. فإذاً لمَّا لم يكن اللّه متغيراً بنحوٍ من هذه الأنحاءِ كان عدم التغير بوجهٍ من الوجوه خاصّاً بهِ

إذاً أجيب على الأوّل بأن هذا الاعتراض يتجه على ما هو متغيرٌ بحسب الوجود الجوهري أو العرضي فإن الفلاسفة إنما بحثوا في هذه الحركة

وعلى الثاني بأن الملائكة السعداء حاصلون بالقدرة الإلهية على عدم التغير في الانتخاب فضلاً عن عدم التغير في الوجود الذي يلائمهم بحسب طباعهم لكنهم لا يزالوا مع ذلك متغيرين من جهة المكان

وعلى الثالث بأن الصور إنما يقال لها غير متبدلة لامتناع كونها موضوعاً للتبدل إلا أنه يعرضها التبدل من حيث أن الموضوع يتبدل بحسبها وبذلك يتضح أن حالها من التبدل على حسب حالها من الوجود فهي ليس يقال لها موجودات لأنها موضوع الوجود بل لأن شيئاً هو بها موجودٌ

المبحثُ العاشر

في سرمديَّة اللّه ـ وفيه ستة فصول

ثم يُبحث في السرمدية والبحث فيها يدور على ست مسائل ــ ١ في أَنَّ السرمدية ما هي ــ ٢ هل اللّهُ سرمديٌّ ــ ٣ هل السرمديةُ خاصةٌ باللّه ــ ٤ هل تفترق السرمديةُ عن الدهر والزمان ــ ٥ في الفرق بين النهر والزمان ــ ٦ هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط كما يوجد زمان واحدٌ وسرمديةٌ واحدةٌ

الفصلُ الأوّل

هل يصحُّ تعريفُ السرمدية بأنها امتلاكُ الحيوةِ الغير المنتهية كلُّهُ معاً امتلاكاً كاملاً

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يُقال: يظهر أن تعريف السرمدية الذي وضعه بويسيوس في كتاب التعزية ٣ وهو أنها: امتلاك الحيوة الغير المنتهية كلُّهُ معاً امتلاكاً كاملاً: غيرُ صحيحٍ لأن غير المنتهي حدٌّ سلبيٌّ. والسلبُ ليس يدخل إلاَّ في حقيقة الأشياء الناقصة التي ليست السرمدية منها. فإذاً ليس ينبغي أخذ غير المنتهي في حدها

٢ وأيضاً أن السرمدية تدل على دوامٍ ما. والدوامُ ينظر إلى الوجود أكثر من نظرهِ إلى الحيوة. فإذاً لم يكن واجباً أخذ الحيوة في حدّ السرمدية بل بالأولى أخذ الوجود

٣ وأيضاً إنما يقال كلٌّ لِمَا له أجزاءٌ. والسرمدية ليس لها أجزاءٌ لكونها بسيطة. فإذاً ليس يصح إطلاق الكل عليها

٤ وأيضاً ليس يمكن اجتماع أيامٍ متكثرةٍ ولا أزمنة متَكثرة معاً. لكنه يقال في السرمدية أيَّامٌ وأزمنةٌ بالجمع فقد قيل في ميخا ٥: ٢ «مخَارِجُهُ منذُ القديم منذُ أيام الأزل» وفي رو ١٦: ٢٥ «على مقتضَى إعلان السر الذي كان مكتوباً منذ الأزمنة الأزلية» فإذاً ليست السرمدية موجودةً كلُّها معاً

٥ وأيضاً ان الكلّ والكاملَ بمعنىً فمتى أُخِذَ الكل في حدّ السرمدية لا يبقى فائدة في أخذ الكامل

٦ وأيضاً ان الامتلاك ليس من قبيل الدوام. والسرمديةُ دوامٌ ما. فإذاً ليست امتلاكاً

والجواب أن يقال كما يجب أن نتأَدَّى إلى معرفة البسائط بالمركبات كذلك يجب أن نتأَدّى إلى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد الحركة من جهة المتقدم والمتأَخر لأنه لمَّا كان في كل حركةٍ تدريجٌ وتعاقبٌ في الأجزاءِ كان

يحصل لنا من طريق عدّ المتقدم والمتأَخر تصوُّرُ الزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد المتقدم والمتأخر في الحركة امَّا ما يخلو عن الحركة ويلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها فليس يُتصوّر فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ فإذاً كما أن حقيقة الزمان قائمة بعد المتقدم والمتأَخر في الحركة كذلك حقيقة السرمدية قائمة بتصوُّر لزوم ما هو خارجٌ عن الحركة من جميع الوجوه حالاً واحدةً بعينها. وأيضاً فإنما يقال متقدّرٌ بالزمان لما لهُ أوّلٌ وآخرٌ في الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٧٠ وذلك لأن كل ما يتحرك يجب أن يُتصوَّر فيه مُبتَدأٌ ما ومنتهى ما. أمَّا ما ليس متغيراً بوجهٍ من الوجوه فكما لا يمكن أن يكون فيه تعاقبٌ كذلك لا يمكن أن يكون لهُ أوّلٌ وآخرٌ. وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بأمرين: أولاً يكون ما في السرمدية غيرَ منتهٍ أي ليس له أوّلٌ ولا آخِرٌ إطلاقاً للنهاية على كليهما: وثانياً يكون السرمدية خاليةً عن التعاقب لوجودها كلها معاً

إذاً أجيب على الأوّل بأنه قد جرت العادة بتعريف البسائط بالسلب كتعريف النقطة بأنها ما لا يَتجزّأ وليس ذلك لأن السلب جزءٌ من ماهيتها بل لأن عقلنا الذي يتصوّر أوّلاً المركَّبات لا يستطيع أن يتأَدّى إلى معرفة البسائط إلاَّ بنفي التركيب

وعلى الثاني بأن ما هو سرمديٌّ حقيقةً ليس موجوداً فقط بل حيّاً أيضاً والحيوة تطلق بنحوٍ ما على الفعل بخلاف الوجود. وامتدادُ الدوام يظهر أنه يُعتَبر بحسب الفعل أكثر من اعتباره بحسب الوجود ولذا كان الزمانُ أيضاً عددَ الحركة

وعلى الثالث بأن الكل يقال على السرمدية ليس لأنَّ لها أجزاءً بل من حيث أنها لا يفوتها شيءٌ

وعلى الرابع بأنه كما أن اللّه مع كونه غير جسمانيٍّ يسمَّى في الكتاب مجازاً بأسماءِ الجسمانيات كذلك السرمدية مع كونها موجودةً كلها معاً تسمَّى بالأسماء

الزمانية المتعاقبة

وعلى الخامس بأن الزمان يجب فيه ملاحظة أمرين نفس الزمان الذي هو تدريجيٌّ والآن الزماني الذي ليس كاملاً فيقال كلُّهُ معاً لإخراج الزمان ويقال كاملاً لإخراج الآن الزماني

وعلى السادس بأن ما يمتلك يُحرَز بثباتٍ وطمأْنينة فإذاً دلالةً على عدم تغير السرمدية وعدم زوالها أتى بويسيوس بلفظ الامتلاك

الفصلُ الثَّاني
هل الله سرمديٌّ

يُتخطَّى إلى الثَّاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس بسرمديٍّ إذ لا يجوز أن يقال على اللّه شيءٌ مفعولٌ لكن السرمديَّة شيءٌ مفعولٌ فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ «ان الآن السيَّال يفعل الزمان والآن الدائم يفعل السرمدية» وقال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٣ «ان اللّه هو صانع السرمدية» فإذاً ليس اللّه سرمديّاً

٢ وأيضاً ما هو قبل السرمدية وبعدها فليس يتقدر بها. واللّه موجودٌ قبل السرمدية كما في كتاب العلل مق ٢ وبعدها كقوله في خر ٥: ١٨ «الرب يملك إلى الأبد وإلى ما وراءَه» فإذاً ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٣ وأيضاً أن السرمدية مقدارٌ ما. واللّه ليس يجوز عليهِ التقدُّر. فإذاً ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٤ وأيضاً ليس في السرمدية حاضرٌ وماضٍ ومستقبلٌ لوجودها كلها معاً كما مرّ في الفصل السابق واللّه يقال عليهِ في الكتاب كلمات الحاضر والماضي والمستقبل. فإذاً ليس اللّه سرمديّاً

لكن يعارض ذلك قول أتاناسيوس في قانونه الإيماني «الآب السرمدي والابن

السرمدي والروح القدس السرمدي»

والجواب أن يُقال إنّ حقيقة السرمدية لاحقةٌ لعدم التغير كما تلحق حقيقة الزمان الحركة على ما يتضح ممَّا مرّ في الفصل السابق. ولمَّا كان اللّه في غاية عدم التغير كان من شأْنه أن يكن في غاية السرمدية وهو ليس سرمديّاً فقط بل نفس سرمديته أيضاً مع أنه ليس شيءٌ سواه نفس دوامهِ. إذ ليس نفس وجودهِ وأما اللّه فهو نفس وجودهِ الملازم حالاً واحدةً. فإذاً كما أنه نفس ذاتهِ كذلك هو نفس سرمديتهِ

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يقال الآن الدائم يفعل السرمدية بحسب تصورنا لأنه كما يحصل عندنا تصور الزمان بتصورنا سيلان الآن كذلك يحصل عندنا تصوُّر السرمدية بتصوُّرنا الآن الدائم. وأما قول اوغسطينوس أن اللّه هو صانع السرمدية فالمراد به السرمدية الحاصلة بالمشاركة لأن اللّه يشرك بعض الأشياء في سرمديته على النحو الذي بهِ يشركها في عدم تغيرهِ أيضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الثاني لأنه يُقال إنّ اللّه موجودٌ قبل السرمدية باعتبار اشتراك الجواهر المجردة فيها ولذا قيل هناك أيضاً في الموضع المذكور «الفهم مكافئٌ للسرمدية» وأما قوله في سفر الخروج «الرب يملك إلى الأبد وإلى ما وراءَه» فالمراد فيه بالأبد القرن كما ورد في ترجمة أُخرى فإذاً إنما يقال يملك إلى ما وراءَ الأبد لدوامه إلى ما وراءَ كل قرنٍ أي إلى ما وراءَ كل دوام مفروضٍ إذ ليس القرن شيئاً سوى مدة كل شيءٍ كما في كتاب السماء ١ م ١٠٠ أو إنما يقال يملك إلى ما وراءَ الأبد أيضاً لأنه على تقدير دوام شيءٍ آخر كحركة السماء عند بعض الفلاسفة فهو مع ذلك يملك إلى ما وراءه من حيث أن ملكه يكون كله معاً

وعلى الثالث بأن السرمدية ليست شيئاً سوى اللّه نفسه فإذاً ليس يقال للّه سرمديٌّ كأنما هو متقدرٌ نوعاً من التقدر بل إنما يُعتَبر هناك حقيقة المقدار بحسب

تصورنا فقط

وعلى الرابع بأن كلمات الأزمنة المختلفة إنما تقال على اللّه من حيث أن جميع الأزمنة مندرجةٌ في سرمديته لا لأنه يتغير بالحاضر والماضي والمستقبل

الفصلُ الثالثُ
هل السرمديةُ خاصةٌ بالله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن السرمدية ليست خاصةً باللّه وحده فقد قيل في دانيال ١٢: ٣ «الذين جعلوا كثيرين أبراراً سيكونون كالكواكب في الآباد الدائمة». ولو كان اللّه وحده سرمديّاً لم تكن آبادٌ كثيرة. فإذاً ليس اللّه وحده سرمديّاً

٢ وأيضاً قيل في متى ٤٥: ٤١ «اذهبوا يا ملاعين إلى النار الأبدية» فإذاً ليس اللّه وحده سرمديّاً

٣ وأيضاً كل ضروري فهو سرمديٌّ. لكن كثيراً من الأشياء ضروريٌّ كجميع مبادئ البرهان وجميع القضايا البرهانية فإذاً ليس اللّه وحده سرمديّاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس وايرونيموس الأوّل في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ٦ والثاني في رسا ٥٧ إلى داماسوس «اللّهُ وحده ليس له بدءٌ» وكل ما له بدءٌ فليس بسرمديٍّ. فإذاً اللّه وحده سرمديٌّ

والجواب أن يُقال إنّ السرمدية في الواقع والحقيقة خاصةٌ باللّه وحده لأن السرمدية تتبع عدم التغير كما يتضح ممَّا مرَّ في الفصل السابق. واللّه وحده غير متغيرٍ بوجوهٍ من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ و٢ إلا أن بعض الأشياء تشترك في سرمديتهِ على حسب ما تستفيد منهُ عدم التغير. فمنها ما يستفيد منهُ عدم التغير باعتبار أنهُ لا ينتهي وجوده أبداً وبهذا الاعتبار قيل عن الأرض في سي ١ أنها تبقى إلى الأبد وبهِ أيضاً يجوز وصف الملائكة بالسرمدية كقولهِ في مز

٧٥: ٥ «انك تنير بأُبهةٍ من الجبال الأبدية». ومنها أيضاً ما يوصف بالكتاب بالسرمدية باعتبار طول بقائه لو كان فاسداً كقولهِ في المزامير «الجبال الأبدية» وفي تث ٣٣: ١٥ «وبتفاح الروابي الأبدية». ومنها ما يشترك أيضاً في حقيقة السرمدية باعتبار عدم تغيرهِ امَّا في الوجود أو في الفعل أيضاً كالملائكة والقديسين المتمتعين بالكلمة لأن أفكار القديسين لا يعتريها تبدلٌ بالنظر إلى رؤْية الكلمة

كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٦. وعلى هذا يقال أيضاً للذين يرون اللّه أن لهم حيوةً أبديَّة كقوله في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك الآية

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يقال آبادٌ كثيرة باعتبار كثرة المشتركين في الأبد برؤْية اللّه

وعلى الثاني بأن نار جهنم يقال لها أبدية باعتبار عدم انتهائها فقط وإلاَّ فإن في عذابهم تغيراً كقول أيوب ٢٤: ١٩ «ينتقلون من المياه المثلجة إلى الحرِّ المفرط» فإذاً ليس في جهنم سرمديةٌ حقيقةٌ بل بالأَحرى زمانٌ كقوله في مز ٨٠: ١٦ «سيكون زمانهم طولَ الدهر»

وعلى الثالث بأن الضروري يدل على جهةٍ من جهات الحق. والحقُّ موجودٌ ذهنيٌّ على ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٨. فإذاً إنما الأشياءُ الحقَّة والضرورية سرمديةٌ لحصولها في العقل السرمدي الذي هو العقلُ الإلهيُّ وحده. فإذاً ليس يلزم أن شيئاً سوى اللّه سرمديٌّ

الفصلُ الرَّابعُ
هل تفترقُ السرمدية عن الزمان

يُتَخطى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السرمدية ليست مغايرةً للزمان لامتناع أن يجتمع مقداران للدوام معاً ما لم يكن أحدهما جزءاً للآخر فإنه ليس يجتمع يومان

أو ساعتان معاً بل إنما يجتمع اليوم والساعة معاً لأن الساعة جزءٌ لليوم. والزمان والسرمدية مجتمعان معاً وكلاهما يفهم مقداراً للدوام. فإذاً لمَّا لم تكن السرمدية جزءاً للزمان لمجاوزتها إياه وتضمنها له يظهر أن الزمان جزءٌ للسرمدية وليس مغايراً لها

٢ وأيضاً ان الآن الزمانيَّ يبقى واحداً بعينه في الزمان كله كما قال الفيلسوف في الطبيعيَّات ك ٤ م ١٠٤ و ١٢١ وحقيقة السرمدية قائمةٌ فيما يظهر بكونها واحداً بعينهِ غيرَ متجزئٍ في ممرِّ الزمان كلهِ. فإذاً السرمديةُ هي الآن الزماني لكن الان الزماني ليس يغاير الزمان في الجوهر فكذا السرمديةُ أيضاً

٣ وأيضاً كما أن مقدار الحركة الأُولى هو مقدار جميع الحركات على ما في الطبيعيات ك ٤ م ١٣٣ كذلك يظهر أن مقدار الوجود الأول هو مقدار كل وجودٍ. والسرمديةُ هي مقدار الوجود الأوّل وهو الوجود الإلهي. فهي إذن مقدار كل وجودٍ. لكن وجود الأشياء الفاسدة يتقدر بالزمان. فإذاً الزمانُ اما نفسُ السرمدية أو جزءٌ منها

لكن يعارض ذلك أن السرمدية موجودةٌ كلها معاً والزمان فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ. فإذاً ليس الزمان نفس السرمدية

والجواب أن يقال من الواضح أن السرمدية والزمان ليسا واحداً بعينه غير أن منهم من جعل وجه التغايُر بينهما أن السرمدية ليس لها أوّلٌ ولا آخِرٌ والزمان له أوّلٌ وآخِرٌ لكن هذا فرقٌ بالعرض لا بالذات فَهَبْ أن الزمان لم يَزَلْ ولن يَزَالَ بناءً على مذهب القائلين بأن حركة السماءِ سرمديةٌ لا يزال بينه وبين السرمدية فرقٌ كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ من جهة أن السرمدية موجودةٌ كلها معاً وهذا لا يصدق على الزمان وأيضاً لأن السرمديةَ مقدارُ الوجود القارِّ والزمان مقدارُ الحركة ــ على أن هذا الفرق إذا اعتُبِرَ بالنظر إلى المتقدرات لا بالنظر إلى المقادير كان له وجهٌ آخَر إذ ليس يتقدر بالزمان إلا ما له أوّلٌ وآخرٌ في

الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيَّات ك ٤ م ١٢٠ فإذاً لو كانت حركة السماء دائمةً لما كان الزمان مقداراً لها بحسب دوامها كله لأن غير المتناهي ليس بمتقدرٍ بل إنما كان مقداراً لكل حركةٍ مستديرة لها أولٌ وآخِرٌ في الزمان ــ ومع ذلك فيحتمل أيضاً وجهاً آخر من جهة هذه المقادير إذا اعتُبِرَ الآخِرُ والأوّلُ بالقوة لأنه هب أن الزمان دائمٌ يمكن مع ذلك أن يُجعَل فيهِ أوّلٌ وآخِرٌ باعتبار بعض أجزائهِ كما نقول أوّل اليوم أو العام وآخِرهُ ممَّا لا محلَّ له في السرمدية. إلا أن هذه الفروق مع ذلك تابعةٌ لذلك الفرق الذاتيّ والأَوَّليّ وهو أن السرمدية موجودةٌ كلها معاً بخلاف الزمان

إذاً أجيب على الأوّل بأن تلك الحجة تنهض لو كان الزمان والسرمدية مقدارين متحدين بالجنس. وبطلان هذا بيّنٌ مما يتقدر بهما

وعلى الثاني بأن الآن الزماني واحدٌ بعينه ذاتاً في الزمان كله لكنه متغايرٌ اعتباراً لأنه كما أن الزمان يحاذي الحركة كذلك الآن يحاذي المتحرّك. والمتحرّك واحدٌ بعينه ذاتاً في ممرٍّ الزمان كله لكنه متغايرٌ اعتباراً من حيث يكون هنا وهناك وهذا التغاير هو الحركة وكذا سيلان الآن فإنه بحسب تغايره اعتباراً هو الزمان. واما السرمدية فإنها تستمرّ واحدةً بعينها ذاتاً واعتباراً. فإذاً ليست نفس الآن الزماني

وعلى الثالث بأنه كما أن السرمدية هي المقدار الخاص للوجود القار كذلك الزمان هو المقدار الخاص للحركة فإذاً بحسبما يكون وجودٌ ما بعيداً عن قرار الوجود وخاضعاً للتغير يكون بعيداً عن السرمدية وخاضعاً للزمان. فإذاً وجود الأشياء الفاسدة لكونه متغيراً ليس يتقدر بالسرمدية بل بالزمان لأن الزمان ليس مقداراً لما يتغيَّر بالفعل فقط بل لما يقبل التغير أيضاً. فإذاً ليس مقداراً للحركة فقط بل للسكون أيضاً في ما من شأْنه أن يتحرّك وليس يتحرّك

الفصلُ الخامسُ
في الفرقِ بينَ الدهرِ والزمان

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الدهر ليس مغايراً للزمان فقد قال اوغسطينوس في شرح تك بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و٢٢ و٢٣ ان للّه يحرّك الخليقةَ الروحانية بالزمان. والدهرُ يُقال إنّه مقدار الجواهر الروحانية. فإذاً ليس يفترق الزمان عن الدهر

٢ وأيضاً من حقيقة الزمان أن يكون فيه متقدمٌ ومتأخرٌ ومن حقيقة السرمدية أن تكون كلها معاً كما مرَّ في ف ١. والدهر ليس هو السرمدية فقد قيل في سي ١ أن الحكمة السرمدية قبل الدهر. فإذاً ليس موجوداً كله معاً بل فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ وهذا شأْن الزمان

٣ وأيضاً لو لم يكن في الدهر متقدمٌ ومتأخرٌ لما كان فرقٌ بين أن الدهريات كائنةٌ أو كانت أو ستكون فإذاً لما كان يستحيل أنها لم تكن يلزم استحالةُ أنها لن تكون وهذا باطلٌ لأن اللّه يقدر أن يردها إلى العدم

٤ وأيضاً لمَّا كان دوام الدهريات غيرَ متناهٍ من جهة بَعْد فلو كان الدهرُ موجوداً كله معاً يلزم كون بعض المخلوقات غير متناهٍ بالفعل وهذا محالٌ. فإذاً ليس يفترق الدهر عن الزمان

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ قص ٩ «الذي تأْمر أن يصدر الزمان عن الدهر»

والجواب أن يُقال إنّ الدهر يفترق عن الزمان وعن السرمدية كواسطةٍ بينهما ووجه الفرق بين هذه الثلاثة منهم من جعله بأن السرمدية ليس لها أولٌ ولا آخرٌ والدهر له أوَّلٌ لا آخرٌ والزمان له أوَّلٌ وآخِرٌ. إلا أن هذا الفرق عرَضيٌّ كما مرَّ في الفصل الآنف لأنه على فرض أن الدهريات لم تَزَلْ ولن تَزَالَ كما ذهب جماعةٌ

أو أنها تتلاشى ذاتَ حينٍ ممَّا هو مقدورٌ للّه لا يزال الدهر مع ذلك ممتازاً عن السرمدية والزمان. ومنهم من جعله بأن السرمدية ليس فيها متقدمٌ ومتأخرٌ والزمان فيهِ متقدمٌ ومتأخرٌ مع تجددٍ وتقادُمٍ والدهر فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ من دون تجدّدٍ وتقادُمٍ. إلا أن في هذا القول تناقضاً وهو واضحٌ إذا اعتُبِرَ التجدد والتقادم من جهة المقدار لأنه لمَّا كان المتقدم والمتأَخر في الدوام لا يجوز اجتماعهما معاً فلو كان في الدهر متقدمٌ ومتأَخرٌ ولجب أنه إذا تقضَّى جزءٌ متقدمٌ منه يخلفه من جديد جزءٌ متأخرٌ وهكذا يكون التجدد في الدهر كما في الزمان. وإذا اعتُبرا من جهة المتقدرات يلزم أيضاً محال لأن الشيء الزماني إنما يتقادم بالزمان من طريق أن له وجوداً متغيراً والمتقدم والمتأَخر إنما يحصلان في المقدار من طريق تغير المتقدر كما يتضح من قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٠ و١١٧ فإذا لم يكن الدهريُّ متقادماً ولا متجدداً فما ذاك إلا لأن وجوده غير متغير فلا يكون في مقداره متقدمٌ ومتأَخرٌ ـــ فالحقُّ إذاً أن يقال لمَّا كانت السرمدية مقداراً للوجود القار كان بُعْدُ شيءٍ عنها بحسب بعده عن قرار الوجود. ومن الأشياء ما يبعد عن قرار الوجود بحيث يكون وجوده موضوع التغير أو قائماً بالتغير وهذا يتقدر بالزمان كالحركة مطلقاً ووجود جميع الفاسدات. ومنها ما هو أقل بعداً عن قرار الوجود لأن وجوده ليس قائماً بالتغيُّر ولا موضوعاً له إلا أن فيه تغيراً مقارناً لهُ بالفعل أو بالقوة كما يتضح في الإجرام السماوية التي ليس وجودها الذاتي متغيراً لكن يقارنه تغيرٌ من جهة المكان وفي الملائكة الذين ليس وجودهم متغيراً بالنظر إلى طبيعتهم لكن يقارنه تغيرٌ من جهة الانتخاب وتغيرٌ في التصورات والانفعالات والأمكنة على حسب حالهم ولذا كانت هذه الأشياءُ متقدرةً بالدهر الذي هو واسطةٌ بين السرمدية والزمان. وأما الوجود المتقدر بالسرمدية فليس متغيراً ولا مقارناً لتغيُّرٍ. وعلى هذا فالزمان فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ والدهرُ ليس فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ لكن يمكن مقارنتهما له والسرمديةُ

ليس فيها متقدمٌ ومتأَخرٌ ولا تحتملهما معها

إذاً أجيب على الأول بأن المخلوقات الروحانية تتقدَّر بالزمان من جهة الانفعالات والتصورات المتعاقبة وبناءً على ذلك قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٢٠ ان التحرك بالزمان هو التحرك بالانفعالات واما من جهة وجودها الطبيعي فتتقدر بالدهر وأما من جهة رؤْية المجد فتشترك في السرمدية

وعلى الثاني بأن الدهر موجودٌ كله معاً وهو مع ذلك مغايرٌ للسرمدية لاحتماله معه المتقدّم والمتأَخر

وعلى الثالث بأن وجود الملاك ليس فيهِ فرقٌ بين الماضي والمستقبل باعتبارهِ في حدٍّ ذاته بل باعتبار ما يقارنه من التغيرات فقط وأما قولنا الملاك كائنٌ أو كان أو سيكون فالتفرقة فيه بين ذلك إنما هي بحسب تصور عقلنا الذي يتصور وجود الملاك بالقياس إلى أجزاء الزمان المختلفة. ومتى قال إن الملاك كائنٌ أو كان فإنه يفترض شيئاً يتعذر معه نقيضهُ على القدرة الإلهية وأما متى قال انه سيكون فلم يفترض بعدُ شيئاً. فإذاً لمَّا كان وجود الملاك ولا جودهُ خاضعَينِ للقدرة الإلهية كان في مقدور اللّه مطلقاً أن يجعل أن وجود الملاك لن يكون لكنه ليس في مقدورهِ أن يجعل أنه لا يكون حالَ كونه أو انه لم يكن بعد ان كان

وعلى الرابع بأن دوامَ الدهر غيرُ متناهٍ لأنه ليس يتحدد بالزمان. ولا استحالة في كون شيءٍ مخلوقٍ غيرَ متناهٍ بمعنى كونه غير متحددٍ بشيءٍ آخر

الفصلُ السادسُ
هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط فقد قيل في كتاب عزرا الغير المُثبَت ٣ ب ٤ «ان عظمة الدهور وقدرتها لديك يا ربُّ»

٢ وأيضاً ان الأجناس المختلفة لها مقادير مختلفة. ومن الدهريات ما هو من جنس

الجسمانيات وهو الاجرام السماوية ومنها ما هو من جنس الجواهر الروحانية وهو الملائكة. فإذاً ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٣ وأيضاً لمَّا كان الدهر اسماً للدوام فما لهُ دهرٌ واحدٌ له دوامٌ واحدٌ. لكنه ليس لجميع الدهريات دوامٌ واحدٌ فإن بعضها يبتدئ وجوده بعد الآخر كما هو واضحٌ جدّاً في النفوس الإنسانية. فإذاً ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٤ وأيضاً أن الأشياءَ التي ليس يتعلق كلٌ منها بالآخر ليس لدوامها مقدارٌ واحدٌ في ما يظهر ولذا يظهر أن لجميع الزمانيات زماناً واحداً لأن جميع الحركات معلولةٌ على نحوٍ ما للحركة الأُولى التي هي أوّل ما يتقدر بالزمان. والدهريات ليس يتعلَّق كلٌ منها بالآخر إذ ليس أحد الملائكة علةً للآخر. فإذاً ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

لكن يعارض ذلك أن الدهر أبسطُ من الزمان وأقرب منه إلى السرمدية. والزمان واحدٌ فقط. فإذاً بالأولى أن يكون الدهر كذلك

والجواب أن يُقال إنّ في هذه المسئلة قولين فمن الناس من يقول بدهرٍ واحدٍ فقط ومنهم من يقول بدهورٍ كثيرة. ولمعرفة أيُّ هذين القولين أحقُّ لا بدَّ من ملاحظة علة وحدة الزمان إذ انما نتأدَّى إلى معرفة الروحانيات بالجسمانيات فذهب جماعةٌ إلى أن لجميع الزمانيَّات زماناً واحداً بسبب أن لجميع المعدودات عدداً واحداً إذ الزمان عددٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيَّات ك ٤ م ١٠١ لكن هذا قاصرٌ لأن الزمان ليس عدداً مجرداً من المعدود بل موجوداً في المعدود وإلاَّ لم يكن متصلاً لأن حصول الاتصال في عشر أذرع من الجوخ ليس من العدد بل من المعدود. والعدد الموجود في المعدود ليس واحداً بعينه في الجميع بل يختلف باختلاف المعدودات ــ ولذا علَّل آخرون وحدة الزمان بوحدة السرمدية التي هي مبدأُ كل دوامٍ وعلى هذا تكون جميع الدوامات واحداً من جهة مبدئها ومتكثرةً من جهة اختلاف

الأشياءُ التي تقبل الدوام بتأْثير المبدأ الأوَّل ــ وعلَّلها غيرهم بالهيولى الأولى التي هي الموضوع الأوَّل للحركة المتقدرة بالزمان ــ لكن كلا هذين التعليلين قاصرٌ في ما يظهر لأن الأشياءَ التي هي واحدٌ بالمبدأ أو الموضوع ولا سيما البعيد ليست واحداً مطلقاً بل من وجهٍ. فالحق إذاً ان علة وحدة الزمان هي وحدة الحركة الأُولى التي لكونها في غاية البساطة يتقدر بها سائر ما عداها من الحركات كما في الإلهيات ك ١٠ م ٤ فإذاً على هذا ليست نسبةُ الزمان إلى تلك الحركة نسبةَ المقدار إلى المتقدر فقط بل نسبةَ العرض إلى المحل أيضاً وهكذا فهو يستفيد الوحدة منها. وأما سائر الحركات فنسبتُهُ إليها نسبةُ المقدار إلى المتقدر فقط. فهو إذاً ليس يتعدّد بتعددها لجواز أن تتقدر أشياءُ كثيرة بمقدار واحدٍ مفارقٍ ــ إذا تمهَّد ذلك فاعلم أن في الجواهر الروحانية قولين فمن قائل بأنها صدرت عن اللّه على نوع من المساواة كلُّها كما قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٨ أو كثيرٌ منها كما ذهب جماعةٌ. ومن قائلٍ بأن جميع الجواهر الروحانية صدرت عن اللّه على تفاوتٍ ما في الدرجات والمراتب وهذا يُشعِر به مذهب ديونيسيوس الذي قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ ان في الجواهر الروحانية جواهر أولى ومتوسطة وأخيرة حتى في المرتبة الواحدة من الملائكة ــ فإذاً قضيةُ المذهب الأول أنه يوجد دهورٌ متكثرة بحسب تكثُّر الدهريات الأُوَل المتساوية وقضية المذهب الثاني أنه يوجد دهرٌ واحدٌ فقط لأنه لما كان كل شيءٍ يتقدر بما هو الغاية في البساطة في جنسه كما في الإلهيَّات ك ١٠ م ٤ وجب أن يتقدر وجود جميع الدهريات بوجود الدهري الأوَّل الذي بساطته على قدر تقدمه. وإذ كان المذهب الثاني هو لاحق على ما سيأتي بيانه في مب ٤٧ ف ٢ نسلّم الآن أنه يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

إذاً أجيب على الأول بأن الدهر قد يُطلَق أحياناً ويراد به القَرْنُ وهو مدة دوام شيءٍ ما وبهذا الاعتبار يقال دهورٌ كثيرةٌ كما يقال قرونٌ كثيرةٌ

وعلى الثاني بأن الاجرام السماويَّة والروحانيَّات وان افترقت في جنس الطبيعة إلا أنها تتفق في أن لها وجوداً غير متغيرٍ وبهذا الاعتبار تتقدر بالدهر

وعلى الثالث بأن الزمانيَّات أيضاً لا تبتدئ كلها معاً ومع ذلك فإن لها جميعاً زماناً واحداً باعتبار الزماني الأوَّل الذي يتقدر بالزمان وكذا الدهريَّات لها جميعاً دهرٌ واحدٌ باعتبار الدهري الأول وإن لم تبتدئ كلُّها معاً

وعلى الرابع بأن تقدُّر بعض الأشياءِ بشيءٍ واحدٍ لا يقتضي أن يكون ذلك الواحد علة جميع تلك الأشياء بل أن يكون أبسطها

المبحثُ الحادي عشرَ
في وحدانيَّةِ الله ـ وفيه أربعة فصول

بعد الفراغ مما تقدم ينبغي النظر في الوحدانية الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل يزيد الواحدُ شيئاً على الموجود ــ ٢ أهل الواحدُ والكثيرُ متقابلان ــ ٣ هل اللّه واحدٌ ــ ٤ هل اللّهُ في غاية الوحدانية

الفصلُ الأوَّلُ
هل يزيدُ الواحدُ شيئاً على الموجود

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يُقال: يظهر أن الواحدَ يزيد شيئاً على الموجود لأن كل ما يوجد في جنسٍ معيَّنٍ فهو يحصل عن زيادةٍ على الموجود الذي يعمُّ جميع الأجناس لكن الواحد موجودٌ في جنسٍ معيَّنٍ لأنه مبدأُ العدد الذي هو نوعٌ للكم. فإذاً الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٢ وأيضاً ما ينقسم إليه شيءٌ عامٌّ فهو يحصل عن زيادةٍ على ذلك العام. والموجودُ ينقسم إلى واحدٍ كثيرٍ. فإذاً الواحدُ يزيد شيئاً على الموجود

٣ وأيضاً لو كان الواحدُ لا يزيد شيئاً على الموجود لما كان فرقٌ بين قولنا واحدٌ وقولنا موجودٌ. لكن قولنا: موجودٌ موجودٌ: هذرٌ فيلزم أن يكون قولنا: موجودٌ واحدٌ: هذراً وهذا باطلٌ. فإذاً الواحدُ يزيد على الموجود

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب الأخير من كتاب الأسماء الإلهية «ليس في الموجودات شيءٌ غيرُ مشتركٍ في الواحد» ولو كان الواحد يزيد على الموجود شيئاً يقيِّدُهُ لما كان الأمرُ كذلك. فإذاً الواحدُ ليس يحصل عن زيادةٍ على الموجود

والجواب أن يُقال إنّ الواحد ليس يزيد على الموجود شيئاً ثبوتيّاً بل نفي القسمة فقط ليس المراد بالواحد إلا الموجود الغير المنقسم ومن هذا يظهر أن الواحد مساوِقٌ للموجود لأن كل موجودٍ فهو إمَّا بسيطٌ أَو مركَّبٌ فما كان بسيطاً فليس منقسماً لا بالفعل ولا بالقوة وما كان مركَّباً فليس لهُ وجودٌ ما دامت أجزاؤُه متفاصلة بل بعد أن تقوّمهُ وتركِّبهُ وبذلك يتضح أن وجود كل شيءٍ قائمٌ بعدم الانقسام ولذا كان كل شيءٍ كما يَحفَظُ وجودَه يحفظ وحدتَهُ

إذاً أجيب على الأول بأن بعضاً توهموا أن الواحد المساوِق للموجود هو نفس الواحد الذي هو مبدأُ العدد فافترقوا في ما بينهم إلى مذاهب متضاربة فإن فيثاغورس وأفلاطون لمَّا وجدا أن الواحد المساوق للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتيّاً على الموجود بل يدل على جوهر الموجود من حيث هو غير منقسم اعتبرا أن هذا أيضاً حكمُ الواحد الذي هو مبدأُ العدد يتركَّب من الوحدات ظنّاً أن الأعداد هي جواهر جميع الموجودات. وبعكس ذلك ابن سينا فإنه لمَّا لاحظ أن الواحد الذي هو مبدأُ العدد يزيد شيئاً ثبوتيّاً على جوهر الموجود (وإلا لم يكن العدد المركَّب من الوحدات نوعاً للكم) ظنَّ أن الواحد المساوِق للموجود يزيد شيئاً ثبوتيّاً على جوهر الموجود كما يزيد الأبيضُ على الإنسان. لكن هذا بيِّنُ البطلان

لأن كل شيءٍ واحدٌ بجوهرهِ إذ لو كان كل شيءٍ واحداً بشيءٍ آخر لكان هذا الشيءُ الآخر أيضاً واحداً ولو كان واحداً بشيءٍ آخر أيضاً لتسلسل إلى غير النهاية. فإذاً يجب الوقوف عند الأوَّل وهكذا يجب القول بأن الواحد المساوق للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتيّاً على الموجود وأما الواحد الذي هو مبدأ العدد فيزيد على الموجود شيئاً خاصّاً بجنس الكم

وعلى الثاني بأنه لا مانع من أن يكون ما هو منقسمٌ بوجهٍ غيرَ منقسمٍ بوجهٍ آخر كما أن ما هو منقسمٌ بالعدد غيرُ منقسم بالنوع. وهكذا يحدث أن يكون شيءٌ واحداً بوجهٍ وكثيراً بوجهٍ آخر إلا أنه إذا كان غير منقسمٍ مطلقاً أما لأنه غير منقسمٍ من جهة ما يختص بماهيته وان كان منقسماً من جهة ما هو خارجٌ عنها كأَن يكون واحداً بالمحل وكثيراً بالأَعراض أو لأنه غير منقسمٍ بالفعل ومنقسمٌ بالقوة كأَن يكون واحداً بالكل وكثيراً بالأجزاءِ كان واحداً مطلقاً وكثيراً من وجهٍ. وبعكس ذلك إذا كان شيءٌ غيرَ منقسمٍ من وجهٍ ومنقسماً مطلقاً كما لو كان منقسماً في الماهية وغيرَ منقسمٍ في الذهن أو في المبدأ أو العلة كان كثيراً مطلقاً وواحداً من وجهٍ كالأشياءِ التي هي كثيرٌ بالعدد وواحدٌ بالنوع أو بالمبدأ. فالوجود إذن ينقسم إلى واحدٍ وكثيرٍ أي إلى واحدٍ مطلقاً وكثير من وجهٍ لأن الكثرة أيضاً لا تندرج في الموجود ما لم تكن مندرجةً على نحوٍ ما في الواحد فقد قال ديونيسيوس في الباب الأخير من الأسماءِ الإلهية أنه ليس من كثرةٍ غير مشتركة في الواحد بل ان ما هو كثيرٌ بالأجزاءِ فهو واحدٌ بالكل وما هو كثيرٌ بالاعراض فهو واحدٌ بالمحلّ وما هو كثيرٌ بالعدد فهو واحدٌ بالنوع وما هو كثيرٌ بالأنواع فهو واحدٌ بالجنس وما هو كثيرٌ بالصدورات فهو واحدٌ بالمبدأِ

وعلى الثالث بأنه إنما لا يكون قولنا: موجودٌ واحدٌ: هذراً لأن الواحد يزيد على الموجود أمراً اعتباريّاً

الفصلُ الثَّاني
هل الواحدُ والكثيرُ متقابلان

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الواحد والكثير ليسا متقابلين إذ ليس يُحمَل مقابلٌ على مقابله. وكلُّ كثرةٍ فهي واحدٌ من وجهٍ كما يتضح ممَّا مرَّ في الفصل الآنف. فإذاً ليس الواحدُ مقابلاً للكثرة

٢ وأيضاً ليس يتقوَّم مقابلٌ من مقابله. والواحدُ يقوِّمُ الكثرة. فإذاً ليس مقابلاً لها

٣ وأيضاً أن الواحد إنما يقابله الواحد وأما الكثير فيقابله القليل. فإذاً ليس يقابله الواحد

٤ وأيضاً لو كان الواحد مقابلاً للكثرة لكانت مقابلته لها كمقابلة غير المنقسم للمنقسم وهكذا تكون مقابلته لها مقابلةَ العدم للملكة وهذا خلفٌ في ما يظهر للزوم تأَخر الواحد عن الكثرة وأخذها في حدِّهِ مع أن الواحد يؤْخذ في حد الكثرة فيلزم الدور في الحد وهذا خلفٌ. فإذاً ليس الواحدُ والكثيرُ متقابلين

لكن يعارض ذلك أن الأشياءَ المتقابلةَ الحقائقِ متقابلةٌ في ما بينها. وحقيقة الواحد قائمةٌ بعدم الانقسام وحقيقة الكثرة تتضمن الانقسام. فإذاً الواحدُ والكثيرُ متقابلان

والجواب أن يُقال إنّ الواحد يقابل الكثير لكن ليس على نحوٍ واحدٍ فإن الواحد الذي هو مبدأُ العدد يقابل الكثرة التي هي العدد مقابلةَ لمقدار للمتقدر لأن الواحد متضمنٌ حقيقة المقدار الأول والعدد هو الكثرة المتقدرة بالواحد كما يتضح من قول أرسطو في الإلهيات ك ١٠ م ٢ وأما الواحد المساوِق للموجود فيقابل الكثرة على طريق العدم مقابلةَ غير المنقسم للمنقسم

إذاً أجيب على الأول بأنه ما من عدمٍ يرفع الوجود بالكلية لأن العدم سلبٌ عن المحل القابل كما قال الفيلسوف في لواحق المقولات في باب المتقابلات وفي الإلهيات

ك ٤ م ٤ إلا أن كل عدمٍ مع ذلك يرفع وجوداً ما ولذا فالموجود باعتبار عمومهِ يعرض فيه أن يكون عدم الموجود واقعاً في الموجود ممَّا ليس يعرض في أَعدام الصُّوَر الخاصة كالبصر أَو البياض أو نحوهما. وكالموجود في ذلك الواحدُ والخيرُ المساوقانِ للموجود لأن عدم الخير يكون في خيرٍ ما وكذا عدمُ الوحدة يكون في واحدٍ ما ومن هنا يحدث أن تكون الكثرةُ واحداً ما والشرُّ خيراً ما واللاموجود موجوداً ما وليس في هذا مع ذلك حَمْلُ المقابل على المقابل إذ أن أحد الأمرين هو على الإطلاق والآخر من وجهٍ فإن ما هو موجودٌ من وجهٍ كأَن يكون موجوداً بالقوة فهو لا موجود مطلقاً أي بالفعل أو ما هو موجودٌ مطلقاً في جنس الجوهر فهو لا موجودٌ من وجهٍ بالنظر إلى وجودٍ ما عَرَضي. فكذا إذاً ما هو خيرٌ من وجهٍ فهو شرٌّ مطلقاً أو بالعكس وكذا ما هو واحدٌ مطلقاً فهو كثيرٌ من وجهٍ وبالعكس

وعلى الثاني بأن الكل ضربان متجانسٌ وهو ما يتركب من أجزاءٍ متشابهة الطبائع وغيرُ متجانسٍ وهو ما يتركَّب من أجزاءٍ مختلفة الطبائع فالكل المتجانس يتقوَّم من أجزاءٍ لها نفس صورته كما أن كل جزءٍ من الماءِ ماءٌ وهذا هو شأْن المتصل في تقوُّمهِ من أجزائهِ والكل الغير المتجانس ليس لجزءٍ من أجزائهِ نفسُ صورته إذ ليس جزءٌ من أجزاءِ البيت بيتاً ولا جزءٌ من أجزاءِ الإنسان إنساناً وهذا الكل هو الكثره فإذاً من حيث أنه ليس لجزءٍ من أجزائهِ صورة الكثرة كانت الكثرة مركبةً من الوحدات كما يتركب البيت من اللابيوت لا بمعنى أن الوحدات تقوِّم الكثرة من جهة ما فيها من اعتبار عدم الانقسام الذي به تقابل الكثرة بل من جهة ما لها من الموجودية كما أن أجزاءَ البيت تقوِّم البيت بما هي أجسامٌ لا بما هي لا بيوتٌ

وعلى الثالث بأن الكثير لهُ اعتباران الأوَّل على الإطلاق وبهذا الاعتبار يقابل الواحد والثاني من حيث يتضمن زيادة ما وبهذا الاعتبار يقابل القليل فالاثنان كثيرٌ بالاعتبار الأوَّل لا الثاني

وعلى الرابع بأن الواحد يقابل الكثير على طريق العدم من حيث أن من حقيقة الكثير أن يكون منقسماً وهذا موجبٌ لكون القسمة سابقةً على الوحدة لا مطلقاً بل بحسب اعتبار تصورنا لأننا نتصور البسائط بالمركَّبات ولهذا نحدُّ النقطة بأنها ما لا يتجزَّأُ أو بأنها مبدأُ الخطّ. وأما الكثرة فهي متأخرةٌ بالاعتبار أيضاً عن الواحد لأننا لا نتعقَّل أن المنقسمات متضمنة حقيقة الكثرة إلاّ بنسبتنا الوحدة إلى كلٍّ منها ولذا يؤْخذ الواحد في حد الكثرة ولا تؤْخذ الكثرة في حد الواحد. والقسمة انما تقع في تصوُّر العقل من طريق نفي الموجود بحيث أن الذي يقع في تصور العقل هو أولاً الموجودُ ثمَّ أَنَّ هذا الموجود غير ذاك وهذا هو القسمةُ ثم الواحدُ ثم الكثرةُ

الفصلُ الثالثُ
هل اللّهُ واحدٌ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أن اللّه ليس واحداً فقد قيل في ١ كور ٨: ٥ «قد وُجِدَ كذلك آلهةٌ كثيرون وأربابٌ كثيرون»

٢ وأيضاً أن الواحد الذي هو مبدأُ العدد لا يجوز حمله على اللّه إذ ليس يُحمَل كمٌّ على اللّه وكذا لا يجوز أن يُحمَل عليه الواحد المساوِق للموجود لأنه يتضمن عدماً وكلُّ عدمٍ فهو نقصٌ والنقص ليس يليق باللّه. فإذاً ليس ينبغي القول بأن اللّه واحدٌ

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ «اسمع يا إسرائيل أن الرَّبَّ إلهنا إلهٌ واحدٌ»

والجواب أن يُقال إنّ كون اللّه واحداً ثابتٌ من ثلاثة أمورٍ ــ أما أولاً فمن بساطته فوضحٌ أن ما بهِ شيءٌ شخصيٌّ ذلك الشيءُ لا يجوز صدقه بحالٍ على كثيرين لأن ما به سقراطُ إنسانٌ يجوز صدقه على كثيرين اما ما هو بهِ هذا الإنسان فلا يجوز صدقه الأعلى واحدٍ فقط فإذاً لو كان سقراط إنساناً بما هو بهِ هذا الإنسان لامتنع وجود ناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطِينَ كثيرين على أن الأمر كذلك في

اللّه لأنه نفس طبيعته كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣ فهو إذن بشيءٍ واحدٍ إلهٌ وهذا الإله. فإذاً يستحيل وجود آلهة كثيرين ــ وأمَّا ثانياً فمن عدم تناهي كماله فقد أسلفنا في مب ٤ ف ٢ أن اللّه مشتملٌ في ذاته على كل كمال الوجود فلو كان آلهةٌ كثيرون لوجب أن يتمايزوا في ما بينهم فيصدق على الواحد شيءٌ ليس يصدق على الآخر ولو كان الأمر كذلك لكان أحدهم عادماً كمالاً ما وهكذا من يكون فيهِ عدمٌ فليس كاملاً على الإطلاق. فإذاً يستحيل وجود آلهةٍ كثيرين ولذا فالفلاسفة المتقدمون لمَّا ألزمهم الحق فقالوا بمبدأٍ غير متناهٍ قالوا بمبدإٍ واحد فقط ــ وأمَّا ثالثاً فمن وحدة العالم فانَّهُ يُرَى أن جميع الكائنات مرتبة بينها لانتفاع بعضها ببعض والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيبٍ واحدٍ ما لم تكن مرتَّبةً من واحدٍ لأن سوق الكثير إلى ترتيبٍ واحدٍ بواحد أولى منه بكثيرٍ إذ الواحد علةٌ للواحد بالذات وامَّا الكثير فليس علةً للواحد إلا بالعرض أي من حيث هو واحدٌ من وجهٍ ما. فإذاً لمَّا كان الشيءُ الأوَّل غايةً في الكمال وأولاً بالذات لا بالعرض وجب أن يكون الأوَّل السائق جميع الأشياءِ إلى ترتيبٍ واحدٍ واحداً فقط وهذا هو اللّه

إذاً أجيب على الأوّل بأنه يقال آلهةٌ كثيرون بحسب ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهةً كثيرين معتقدين ان الكواكب السيَّارة وغيرها من النجوم أو كلاًّ من أقسام العالم أيضاً آلهةٌ ولهذا عقَّب الرسول ذلك بقوله «لكن لنا إلهُ واحدٌ»

وعلى الثاني بأن الواحد من حيث هو مبدأُ العدد ليس يُحمَل على اللّه بل على ما وجودُهُ في مادةٍ فقط لأن الواحد الذي هو مبدأُ العدد من جنس الرياضيَّات التي وجودها في مادةٍ وإنما تجرَّد عن المادة بالاعتبار. وأما الواحد المساوِق للموجود فهو شيءُ إلهيٌّ لا تعلق لوجوده بالمادة. واللّه وان لم يكن فيهِ عدمٌ ما إلا أنه بحسب طريقة تصورنا ليس يُعرَف منا إلا بطريق العدم والتنزيه وهكذا لا يمتنع

أن يُحمَل عليهِ بعضُ ما يقال بطريق العدم ككونه غير جسميٍّ وغير متناهٍ وكذا يقال عليهِ أنه واحد

الفصلُ الرَّابعُ
هل الله في غاية الوحدانية

يُتخطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس في غاية الوحدانيَّة لأن الواحد يقال باعتبار عدم الانقسام. والعدم لا يقبل الأكثر والأقل. فإذاً ليس يقال على اللّه أنه أوحدُ من سائر الآحاد

٢ وأيضاً يظهر أن ليس شيءٌ غير منقسم بأكثر ممَّا ليس منقسماً لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة والوحدة. وإنما يقال لشيءٍ واحدٌ من حيث هو غير منقسمٍ. فإذاً ليس اللّه أوحد من النقطة والوحدة

٣ وأيضاً ما هو خيرٌ بذاته فهو في غاية الخير فإذاً ما هو واحدٌ بذاته فهو في غاية الوحدة. وكل موجودٍ فهو واحدٌ بذاتهِ كما يتضح من قول الفيلسوف في الإلهيَّات ك ٤ م ٤. فإذاً كل موجودٍ فهو في غاية الوحدة. فإذاً ليس اللّه أوحَد من سائر الموجودات

لكن يعارض ذلك قول برنردوس في كتاب الملاحظة ٥ ب ٨ «ان وحدانية الثالوث الإلهي لها المقام الأعلى بين جميع الآحاد»

والجواب أن يقال لمَّا كان الواحد هو الموجود الغير المنقسم كان لا بدَّ لكون شيءٍ في غاية الوحدة من كونه في غاية الموجودية وفي غاية عدم الانقسام. وكلا الأمرين متحققٌ في اللّه لأنه في غاية الموجودية إذ ليس لهُ وجودٌ محدودٌ بطبيعةٍ طارئة عليهِ بل هو عينُ الوجود القائم بنفسه والغير المحدود من وجهٍ وهو أيضاً في غاية عدم الانقسام إذ ليس ينقسم بوجهٍ من وجوه القسمة لا فعلاً ولا قوةً لأنه بسيطٌ من جميع الوجوه كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٧. فإذاً واضحٌ ان اللّه في غاية الوحدانية

إذاً أجيب على الأوّل بأنه وان كان العدم في حد ذاته لا يقبل الأكثرَ والأقلَّ إلاَّ أنه من حيث أن مقابله يقبل ذلك تقال العدميَّات أيضاً بحسب الأكثر والأقل. فإذاً بحسبما يكون شيءٌ أكثر أو أقل انقساماً بالفعل أو بالقوة أو غير منقسمٍ بحالٍ يقال لهُ أكثر أو أقل وحدةً أو في غاية الوحدة

وعلى الثاني بأن النقطة والوحدة التي هي مبدأُ العدد ليستا في غاية الموجودية إذ ليس وجودهما إلا في محلٍ فإذاً ليس شيءٌ منهما في غاية الوحدة لأنه كما أن المحلَّ ليس في غاية الوحدة بسبب تغاير العرض والمحل كذلك العرضُ أيضاً

وعلى الثالث بأنه وإن يكن كل موجودٍ واحداً بجوهرهِ إلا أن جواهر الأشياء ليست متساويةً في إصدار الوحدة لأن جوهر بعض الأشياء مركَّب من كثيرٍ وجوهر بعضها غير مركَّبٍ

المبحثُ الثَّاني عشرَ
في أَنَّ الله كيف يُعرَف منَّا ـ وفيهِ ثلاثةَ عشرَ فصلاً

إذ قد نظرنا في ما تقدَّمَ في أن الله كيف هو في نفسهِ بقي النظر في أنهُ كيف هو في علمنا أي كيف يُعرَف من مخلوقاتهِ والبحثُ في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسئلة ــ ١ هل يقتدر عقلٌ مخلوقٌ أن يَرَى ذات اللّه ــ ٢ هل يَرَى العقلُ الذات الإلهية بمثالٍ مخلوقٍ ــ ٣ هل يمكن رؤية الذات الإلهية بعينٍ جسمانية ــ ٤ هل في جوهرٍ عقليٍّ مخلوقٍ كفاءٌ بقوتهِ الطبيعية على رؤيْة الذات الإلهية ــ ٥ هل يفتقر العقل المخلوق في رؤية الذات الإلهية إلى نورٍ مخلوقٍ ــ ٦ في أن الذين يرون الذات الإلهية هل يتفاوتون في كمال رؤيتها ــ ٧ هل يقتدر عقل مخلوق أن يحيط بالذات الإلهية ــ ٨ في أن العقل المخلوق الذي يرى الذات الإلهية هل يعرف فيها جميع الأشياء ــ ٩ في أن الأشياء التي يعرفها هناك هل يعرفها بأشياءٍ ــ ١٠ هل يعرف دفعةً جميع ما يراه في اللّه ــ ١١ هل يقتدر إنسانٌ في حال هذه الحيوة أن يرى الذات الإلهية ــ ١٢ هل نقتدر أن نعرف اللّه في هذ الحيوة بالعقل الطبيعي ــ ١٣ هل يوجد في هذه الحيوة معرفةٌ باللّه بالنعمة فوق معرفتهِ بالعقل الطبيعي

الفصلُ الأولُ

هل يقتدر عقلٌ مخلوقٌ أن يرى اللّه بذاتهِ

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يُقال: يظهر أنه ليس يقتدر عقلٌ مخلوقٌ أن يرى اللّه بذاتهِ فقد كتب الذهبيّ الفم في خط ١٤ على قول يوحنا ١ «اللّه لم يَرَهُ أَحدٌ قطُّ» ما نصُّهُ «ذلك الذي هو اللّه لم يَرَهُ لا الملائكة ولا روساءُ الملائكة فضلاً عن الأنبياءِ إذ كيف يقتدر ذو الطبع المخلوق على رؤْية ما ليس مخلوقاً» وقال ديونيسيوس أيضاً في كلامهِ على اللّه في الأسماء الإلهية ب ١ «ليس يناله شعورٌ ولا خيالٌ ولا رأْيٌ ولا عقلٌ ولا علمٌ»

٢ وأيضاً كلُّ غير متناهٍ فهو من حيث هو كذلك مجهولٌ. واللّه غير متناهٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٧ ف ١ فهو إذن مجهولٌ في حد نفسه

٣ وأيضاً أن العقل المخلوق لا تتعلَّق معرفته إلا بالموجودات لأن أوّل ما يقع في تصور العقل هو الموجود واللّه ليس موجوداً بل فوق الموجودات كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ و٢. فهو إذن ليس معقولاً بل فوق كل عقلٍ

٤ وأيضاً لا بدَّ من وجود معادلةٍ ما بين العارف والمعروف إذ المعروف كمالٌ للعارف. ولا معادلة بين العقل المخلوق واللّه فإن بينهما بوناً غير متناهٍ. فإذاً ليس يقتدر العقل المخلوق أن يرى ذات اللّه

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣: ٢ «سنعاينه كما هو»

والجواب أن يقال لمَّا كان كل شيءٍ معروفاً بحسب كونه موجوداً بالفعل كان اللّه الذي هو فعلٌ صرفٌ لا يخالطه قوةٌ معروفاً في حد نفسه غاية المعرفة. وما كان في حد نفسهِ معروفاً غاية المعرفة فليس معروفاً لبعض العقول بسبب مجاوزة المعقول طور العقل كما أن الشمس التي في غاية المنظورية لا يمكن أن تُنظَر من الخفاش بسبب زيادة نورها. وقد اعتبر بعضٌ هذا فذهبوا إلى أنه ليس يمكن لعقل مخلوق

أن يرى ذات اللّه لكن هذا غير صحيحٍ لأنه لمَّا كانت سعادة الإنسان القصوى قائمةً بفعلهِ الأَعلى وهو فعل العقل فلو لم يكن ممكناً للعقل المخلوق أصلاً أن يرى ذات اللّه فأما أنه لن ينال السعادة أصلاً أو أن سعادته قائمةٌ بغير اللّه وهذا غريبٌ عن الإيمان لأن الكمال الأَقصى للخليقة الناطقة قائمٌ بما هو مبدأُ وجودها لأن كل شيءٍ كاملٌ على قدر ما هو قريبٌ من مبدئه. وهو أيضاً غريبٌ عن الصواب لأن الإنسان متى رأى معلولاً تشوق طبعاً إلى معرفة علته ومن هنا ينشأُ التعجب في الناس. فإذاً لو كان عقل الخليقة الناطقة لا يقتدر أن يدرك العلة الأُولى للأشياءِ لبقي شوق الطبيعة على غير طائل. فإذاً ينبغي التسليم مطلقاً بأن السعداءَ يرون ذات اللّه

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الكلام في الشاهدين الموردين إنما هو على رؤْية الإحاطة ولذا قدَّم ديونيسيوس على كلامه هذا بلا توسطٍ قوله «ليس يحيط بهِ أحدٌ البتة وليس يناله شعور الخ والذهبيُّ الفم عقَّب كلامه المذكور بقولهِ «يريد بالرؤْية هنا تعقل الآب والاحاطة بهِ بغاية اليقين على قدر تعقل الابن للآب وإحاطتهِ بهِ»

وعلى الثاني بأن غير المتناهي الذي من جهة المادة الغير المستكملة بالصورة مجهولٌ في حد نفسه لأن كل معرفةٍ فإنما تحصل بالصورةِ. وإما غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحددة بالمادة فهو في حد نفسه معلوم غاية العلم. واللّه إنما هو غير متناهٍ بهذا المعنى لا بالمعنى الأوَّل كما يتضح ممَّا مرّ في مب ٧ ف ١

وعلى الثالث بأن اللّه ليس يقال له غير موجود بمعنى أنه لا وجود له أصلاً بل لأنه فوق كل موجودٍ من حيث أنه نفس وجودهِ فلا يلزم أنه لا يمكن معرفته أصلاً بل أنه يتجاوز كل معرفةٍ أي أنه لا يحاط بهِ

وعلى الرابع بأن المعادلة تقال على ضربين الأوَّل نسبة كمٍّ إلى آخر على وجه معيَّن وبهذا المعنى كان المضاعف والمثلَّث الاضعاف والمتساوي أنواعاً للمعادلة.

والثَّاني نسبة شيءٍ إلى آخر على أيِّ وجهٍ كان وبهذا المعنى يجوز أن تكون الخليقة معادلةَ للّه من حيث أن لها إليهِ نسبة المعلول إلى العلة والقوة إلى الفعل. وعلى هذا فالعقل المخلوق يمكن أن يكون معادلاً لمعرفة اللّه

الفصلُ الثاني
هل يرى العقلُ المخلوقُ ذات الله بشبهٍ

يُتخطَّى إلى الثَّاني بأن يقال: يظهر أن العقل المخلوق يرى ذات اللّه بشبهٍ فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «انَّا نعلم أنه إذا ظهر نكون نحن أمثاله لأنا سنعاينه كما هو»

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ١١ «متى عرفنا اللّه يحصل فينا شبهٌ له»

٣ وأيضاً أن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل كما أن الحسَّ بالفعل هو المحسوس بالفعل وما ذاك إلا من حيث يصير شبهُ الشيءِ المحسوس من صورةً للحسّ وشبهُ الشيءِ المعقول صورةً للعقل. فإذاً إذا كان العقل المخلوق يرى اللّه بالفعل فلا بدَّ أن يراه بشبهٍ ما

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٩ «ان قول الرسول: الآن ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز: يحتمل أن يكون قد أراد فيه بالمرآة واللغز الأشباه المناسبة لتعقل اللّه أيّاً كانت» ورؤْية اللّه بالذات ليست رؤْيتَهُ باللغز أو بالمرآة بل قسيمةً لها. فإذاً الذات الإلهية لا تُرَى بشبهٍ

والجواب أن يُقال لا بدَّ للرؤْية الحسية والعقلية من أمرين القوة الباصرة واتحاد المُبصَر بالبصر إذ لا تحصل الرؤْية بالفعل إلاَّ بحصول المرئي على نحوٍ من الأنحاء في الرائي. وبَيّنٌ في الجسمانيَّات أنه لا يمكن حصول المرئي في الرائي بهُويَّتهِ بل بشبههِ فقط كما أن ما يوجد بالعين وتحصل بهِ رؤْية الحجر بالفعل هو شبهُ الحجر لا جوهرُه. أما إذا كان شيءٌ واحد بعينهِ هو مبدأُ القوة الباصرة وهو المُبصَر فيجب أن يحصل

منه المُبصِر على القوة الباصرة وعلى الصورة التي بها يبصر. وواضحٌ أن الله هو مبدع القوة العاقلة وأَنه يمكن أن يُرَى من العقل ولمَّا لم تكن القوة العاقلة التي للخليقة هي ذات اللّه بقي أنها شبهٌ مشاركٌ له لكونه العقل الأوّل ولذلك ما يقال للقوة العقلية التي للخليقة نورٌ معقولٌ كانما هو فرعٌ للنور الأول سواءٌ حُمِلَ ذلك على القوة الطبيعية أو على كمالٍ زائدٍ عليها من قبيل النعمة أو المجد. فإذاً لا بدَّ لرؤْية اللّه من شبهٍ له من جهة القوة الباصرة به يقوى العقل على رؤْيته تعالى. واما من جهة المُبصَر الذي لا بدَّ أن يتحد على نحوٍ ما بالمُبصر فلا يمكن رؤْية ذات اللّه بشبهٍ مخلوقٍ أما أولاً فلأنه ليس يمكن أصلاً معرفة الأمور العالية بأَشباة الرتبة السافلة على ما قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ١ كما ليس يمكن معرفة ذات الشيءِ الغير الجسمي بمثال الجسم. فإذاً بالأَولى ليس يمكن رؤْية ذات الله بمثالٍ مخلوقٍ أيَّ مثالٍ كان. وامَّا ثانياً فلأَن ذات اللّه هي نفس وجودهِ كما تقرَّر في مب ٣ ف ٤ وهذا لا يمكن أن يصح في حقّ شيءٍ من الصور المخلوقة. فإذاً لا يمكن أن تكون صورة مخلوقة شبهاً ممثلاً ذات اللّه للرائي. واما ثالثاً فلأن الذات الإلهية شيء غير محصورٍ حاوٍ في نفسه على وجهٍ أعلى كل ما يمكن التعبير عنه أو إدراكُهُ من العقل المخلوق وهذا لا يمكن أصلاً تمثيله بمثال مخلوق لأن كل صورةٍ مخلوقةٍ فهي محدودةٌ إلى حقيقةٍ ما كحقيقة الحكمة أو القوة أو الوجود أو نحو ذلك. فإذاً القولُ بأن اللّه يُرَى بشبهٍ قولٌ بأن الذات الإلهية لا تُرَى وهو باطلٌ. فإذاً ينبغي أن يقال لا بدّ لرؤْية ذات اللّه من شبهٍ ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الإلهي الذي يقوِّي العقلَ على رؤْية اللّه والذي إليهِ أشير بقوله في مز ٣٥: ١٠ «بنورك نعاين النور» إلا أنه لا يمكن رؤْية ذات اللّه بشبهٍ مخلوقٍ يمثّل الذات الإلهية كما هي في نفسها

إذاً أجيب على الأوّل بأن الكلام في تلك الآية على الشَبهِ الحاصل بمشاركة

نور المجد

وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس هناك على معرفة اللّه التي يُحصَل عليها في هذه الدنيا

وعلى الثالث بأن الذات الإلهية هي نفس وجودها فكما أن سائر الصور المعقولة التي ليست نفس وجودها تتحد بالعقل باعتبار وجودٍ ما به تصوِّر العقل وتجعله بالفعل كذلك الذات الإلهية تتحد بالعقل المخلوق جاعلة بنفسها العقل بالفعل عقلاً بالفعل

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن رؤية ذات الله بأعين جسمانية

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يُقال: يظهر أنه يمكن رؤيْة ذاتِ اللّه بعينٍ جسمانيَّة فقد قيل في أيّوب ١٩: ٢٦ «في جسدي أعاين إلهي» وفي ٤٢: ٥ «كنت قد سمعتك سمع الأُذُن امَّا الآن فعيني قد رأَتك»

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في الكتاب الأخير من مدينة اللّه ب ٢٩ «ستكون إذن تلك الأعينُ (يعني الممجدة) من زيادة القوة لا بحيث تكون أحدَّ نظراً من الحيات والنسور (لأن هذه الحيوانات بالغةً ما بلغت حدة بصرها لا تقدر أن ترى شيئاً غيرَ الأجسام) بل بحيث تَرَى غير الجسمانيات أيضاً» وكل من يقدر أن يرى غير الجسمانيات فيقدر أن يترقى إلى رؤيْة اللّه. فإذاً العينُ الممجَّدة تقدر أن ترى اللّه

٣ وأيضاً اللّه يمكن أن يُرَى من الإنسان رؤيْةً وهميَّة فقد قيل في اش ٦: ١ رأَيت السيد جالساً على عرشِ الآية. ومنشأُ الرؤيْة الوهمية الحسُّ لأن الخيال حركةٌ صادرة عن الحسّ بالفعل كما في كتاب النفس ٣ ب ٣ م ١٦٠ فإذاً يمكن أن يُرَى اللّه بالرؤيْة الحسية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتابه إلى باولينا في رؤْية اللّه رسا ٤٧ ب ٩ «اللّه لم يَرَهُ أحدٌ قطُّ لا في هذه الحيوة كما هو ولا في حيوة الملائكة كهذه المرئيَّات المشاهدة برؤْية جسمانية»

والجواب أن يقال يستحيل رؤْية اللّه بحاسة البصر أو غيرها من المشاعر أو بقوة جارحةٍ حسية أيَّةً كانت لأن كل قوةٍ كذلك فهي فعل آلةٍ جسمانية كما سيأتي في الفصل التالي وفي مب ٧٨ والفعل يكون معادلاً لما هو فعلُهُ. فإذاً ليس يمكن لمثل هذه القوّة أن تتعدَّى الجسمانيات. واللّه ليس في جسمٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ١. فإذاً لا تجوز عليه الرؤْية لا بالحسّ ولا بالوهم بل بالعقل فقط

إذاً أجيب على الأوَّل بأن ليس المراد بقولهِ «في جسدي أعاينُ إلهي» أنه سيرى اللّه بعين الجسد بل أنه سيراه بعد القيامة وهو لابس الجسد. وكذا المراد بالعين في قولهِ «اما الآن فعيني قد رأَتك» عين العقل كما قال الرسول في افس ١: ١٧ — ١٨ «ليعطيكم روحَ الحكمة في معرفته. انارةَ عيون قلوبكم»

وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس هناك على سبيل البحث وشرطيٌّ بدليل قوله قبله «اذن ستكون (أي الأعين الممجدة) ذات قوةٍ أُخرى أعظم جدّاً من هذه إذا رؤيت بها تلك الطبيعة الغير الجسمية» إلا أنه قد جزم بذلك بقوله بعده «من المحتمل كثيراً اننا سنرى حينئذٍ الاجرام العالمية التي في السماء الجديدة والأرض الجديدة بحيث نرى اللّه على غاية الجلاء حاضراً في كل مكانٍ ومدبراً جميع الكائنات حتى الجسمانيَّات أيضاً لا كما تُبصَر الآن غير منظورات اللّه إذ أُدركَت بالمبروآت بل كما أننا متى أبصرنا من نعيش بينهم من الناس الأحياء المزاولين الحركات الحيوة فلا نعتقد في الحال أنهم أحياءٌ فقط بل نراهم كذلك أيضاً» وبهذا يتضح أن مراده بذلك أن الأعين الممجدة سترى اللّه كما ترى الآن أعيننا حيوة حيٍّ ما. والحيوة لا تُرَى بعين جسمانية كالمرئي بالذات بل كالمحسوس بالعرض الذي ليس يُدرَك

بالحسّ بل يُدرك مع الحسّ حالاً بقوة أُخرى. أما انه حالما تُرَى تلك الأجسام تُدرَك الحضرة الإلهية منها بالعقل فمنشأُهُ أمران صفاءُ العقل وسطيع النور الإلهي في الأجسام المتجددة

وعلى الثالث بأنه في الرؤْية الوهمية لا تُرَى ذات اللّه بل إنما يتكوَّن في الوهم صورةٌ ممثلة للّه في شبهٍ ما على نحو ما تُوصَف الإلهيات في الكتاب الإلهي بالمحسوسات مجازاً

الفصلُ الرَّابعُ

هل يقتدر عقلٌ مخلوقٌ أن يرى الذات الإلهية بقوتهِ الطبيعية

يُتخطَّى إلى الرَّابع بأن يقال: يظهر أن عقلاً مخلوقاً يقتدر أن يرى الذات الإلهية بقوته الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ «الملاكُ مِرآةٌ جليَّةٌ صقيلةٌ جدّاً مرتسمٌ فيها جمال اللّه كلهُ على نحوٍ ما» وكلُّ شيءٍ يُرَى حال رؤْية مِرآتهِ. فإذاً لمَّا كان الملاك يعقل نفسه بقوته الطبيعية ظهر أنه يعقل بها الذات الإلهية أيضاً

٢ وأيضاً ما كان في غاية المنظورية فهو أقل منظوريةً لنا بسبب نقص بصرنا الجسماني أو العقلي لكن عقل الملاك ليس يحتمل نقصاً فإذاً لما كان اللّه في حد نفسه في غاية المعقولية ظهر أنه في غاية المعقولية للملاك. فإذاً إذا كان الملاك يقتدر أن يعقل بقوته الطبيعية المعقولات الأُخر فبالأولى أن يعقل بها اللّه

٣ وأيضاً ان الحسّ الجسمي ليس في قوته أن يترقَّى إلى تعقل الجوهر الغير الجسمي لأنه فوق طبعه فلو كانت رؤْية الله بذاتهِ فائقةً طبع كل عقلٍ مخلوق لاستحال في ما يظهر على كل عقلٍ مخلوقٍ التوصل إلى رؤْية ذات اللّه وهذا باطلٌ كما يتضح مما مرَّ في ف ١. فإذاً يظهر أن رؤْية الذات الإلهية طبيعيةٌ للعقل المخلوق

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦: ٢٣ «موهبة اللّه هي الحيوة الأبديَّة»

والحيوة الأبديَّة قائمة برؤْية الذات الإلهية كقوله في يو ١٧: ٣ هذه هي الحيوة الأبدية أَن يعرفوك أنت الإله الحقّ وحدك الخ فإذاً العقل المخلوق إنما يقتدر أن يرى الذات الإلهية بالنعمة لا بالطبع

والجواب أن يقال يستحيل أن عقلاً مخلوقاً يرى ذات اللّه بقوته الطبيعية لأن المعرفة تحدث بحسب حصول المعروف في العارف. والمعروفُ يحصل في العارف بحسب حال العارف. فإذاً كلُّ عارفٍ فمعرفته بحسب حال طبعه فإذاً إذا كان حال وجود شيءٍ معروفٍ متجاوزاً حال طبع العارف وجب أن يكون معرفة ذلك الشيءِ فوق طبع ذلك العارف. والأشياءُ لها أحوالٌ متكثرةٌ من الوجود فمنها ما لا وجود لطبيعته إلا في مادَّةٍ شخصيةٍ بعينها وهو الجسمانيَّات بأسرها ومنها ما طبيعته قائمةٌ بنفسها لا في مادَّةٍ وليس مع ذلك نفس وجودهِ بل حاصلاً على الوجود وهو الجواهر الغير الجسمية التي نسميها ملائكة ومنها ما هو نفس وجودهِ القائم بنفسه وهذه الحال من الوجود خاصةٌ باللّه وحده. فإذاً ما ليس له وجود إلاَّ في مادَّةٍ شخصيَّةٍ فمعرفته طبيعيةٌ لنا لأن نفسنا التي بها نعرف هي صورةُ مادَّةٍ ولها مع ذلك قوتان داركتان إحداهما فعلُ آلةٍ جسمانية وهذه تعرف بطبعها الأشياء بحسب وجودها في المادَّة الشخصية ولذا كان الحسّ لا يدرك إلاَّ الجزئيَّات والثانية هي العقل الذي ليس فعلاً لآلةٍ جسمانية ولذا كان لنا من طبعنا أن ندرك بالعقل الطبائع التي ليس لها وجودٌ إلا في مادَّةٍ شخصيَّة لكن لا بحسب وجودها في المادَّة الشخصية بل بحسب تجردها عنها باعتبار العقل. فإذاً لنا أن ندرك بالعقل هذه الأشياء بوجهٍ كليٍّ مما هو فوق قوة الحسّ. وأما العقل المَلَكي فإنه يدرك بطبعه الطبائع الموجودة لا في مادَّةٍ ممَّا يتقاصر عنه عقل النفس الإنسانية في حال هذه الحيوة الحاضرة المتصلة فيها النفس بالبدن. فيبقى إذاً أن معرفة الوجود القائم بنفسه إنما هي طبيعةٌ للعقل الإلهي وحده وانها فائقةٌ القوة الطبيعية لكل عقلٍ مخلوقٍ إذ ليس خليقةٌ نفسَ وجودها بل كل

خليقة حاصلةٌ على الوجود بالمشاركة. فإذاً ليس في قوة عقلٍ مخلوقٍ أن يرى اللّه بذاتهِ إلا من حيث يتحد به اللّه بنعمته كمعقولٍ منه

إذاً أجيب على الأوّل بأن الطريق الطبيعي للملاك في معرفة اللّه إنما هو أن يعرفه بشبههِ المنعكس فيه لكن معرفة اللّه بشبهٍ مخلوقٍ ليست معرفة ذات اللّه كما أسلفناه في ف ٢ فإذاً ليس يلزم أن الملاك يقتدر أن يعرف ذات اللّه بقوته الطبيعية

وعلى الثاني بأن عقل الملاك إنما لا يكون فيه نقص إذا اعتُبِرَ النقص بالمعنى العَدَمي وهو خلوُّهُ عمَّا من شأْنه أن يكون له اما إذا اعتُبِرَ النقص بالمعنى السلبي فكل خليقةٍ ناقصةٌ بهذا المعنى بالنسبة إلى اللّه ما دامت خاليةً عن ذلك السموِّ الذي فيهِ

وعلى الثالث بأن حاسَّة البصر بكونها ماديةً محضةً لا يمكن ترقيها أصلاً إلى شيءٍ مجرَّدٍ وأما العقل الإنساني أو الملكيُّ فلكونه مترفعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفع يمكن أن يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي إلى شيءٍ أعلى يجل على ذلك أن البصر لا يمكن له أصلاً أن يدرك في حال التجريد ما يدركه في حال التأليف إذ لا يمكن له أصلاً أن يدرك الطبيعة ألا متحصلةً بمشخِّصاتها الخاصَّة. أما عقلنا فيمكن له أن يلاحظ في حال التجريد ما يدركه في حال التأليف لأنه ولو أَدرك الأشياءَ التي لها صورة في المادَّة إلا أنه يحلل المركَّب إليهما ويلاحظ الصورة في نفسها. وكذا عقل الملاك فإنه وإن عرف بطبعه الوجود المؤلَّف في طبيعةٍ ما إلا أنه يقدر مع ذلك أن يميز بعقلهِ الوجود بإدراكهِ أن ذلك الشيءَ غيرٌ ووجوده غيرٌ ولذا لمَّا كان من شأْن العقل المخلوق أن يدرك بطبعه الصورةَ المؤلَّفة والوجودَ المؤلَّف في حال التجريد بطريقة التحليل كان له أن يرتقي بالنعمة إلى إدراك الجوهر المفارق القائم بنفسه والوجودِ المفارق القائم بنفسه

الفصلُ الخامسُ

هل يفتقرُ العقلُ المخلوقُ في رؤية ذات الله إلى نورٍ مخلوقٍ

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن العقل المخلوق ليس يفتقر في رؤْية ذات اللّه إلى نورٍ مخلوقٍ لأن ما كان من المحسوسات نيّراً بذاته فليس يُفتَقر في رؤْيتهِ إلى نورٍ آخر فإذاً كذلك الحال في المعقولات. واللّه نورٌ معقولٌ. فإذاً ليس يُرَى بنورٍ مخلوقٍ

٢ وأيضاً متى رُؤِي اللّه بواسطةٍ فليس يُرَى بحقيقته. وهو متى رُؤِيَ بنورٍ مخلوقٍ فإنهُ يُرَى بواسطةٍ. فإذاً ليس يُرَى بحقيقته

٣ وأيضاً ما كان مخلوقاً فلا مانع أن يكون طبيعيّاً لخليقةٍ فلو كانت ذاتُ اللّه تُرَى بنورٍ مخلوق لأَمكنَ أن يكون هذا النور طبيعيّاً لخليقةٍ ما فلا تكون تلك الخليقة مفتقرةً في رؤْية اللّه إلى نورٍ آخر وهذا محالٌ. فإذاً ليس من الضرورة أن كل خليقةٍ تقتضي لرؤْيتها ذات اللّه نوراً زائداً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٥: ١٠ «بنورك نعاين النور»

والجواب أن يقال كلُّ ما يترقَّى إلى ما فوق طبعه فيجب أن يستعد لذلك استعداداً يفوق طبعَهُ كما أَنه لو تعيَّن على الهواءِ أن يقبل صورة النار لوجب أن يستعد لهذه الصورة استعداداً ما. ومتى رأَى عقلٌ مخلوقٌ اللّه بحقيقته كانت حقيقة اللّه نفسها هي الصورة المعقولة للعقل فإذاً لا بدَّ أن يزاد له استعدادٌ فائقٌ طبعَهُ ليرتقي إلى هذه المنزلة العالية ولمَّا لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاءٌ لرؤْية ذات اللّه على ما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق وجب أن تزداد له بالنعمة الإلهية قوةُ التعقل وهذه الزيادة في القوة العقلية نسميها إنارة العقل كما يُسمَّى المعقول نوراً أو ضياءً وهذا هو النور المرادُ في قولهِ في رؤْ ٢١: ٢٣ «مجد اللّه انارها» أي جماعة القديسين المعاينين اللّه. وبهذا النور يصيرون متأَلهين أي أمثالاً للّه كقولهِ في ١ يو ٣: ٢ «إذا ظهر نكون

نحن أمثاله لأنَّا سنعاينه كما هو»

إذاً أجيب على الأوّل بأن النور المخلوق ضروريٌّ لرؤْية ذات اللّه ليس لأن ذات اللّه تصير به معقولة فهي معقولة في نفسها بل لأن العقل يصير به قادراً على التعقل على نحو ما تصير القوة أقوى بالملكة على الفعل كما أن النور الجسمانيَّ أيضاً ضروريٌّ في البصر الخارجي من حيث يجعل الوسط مشفّاً بالفعل حتى يمكن تحرُّكُهُ من اللون

وعلى الثاني بأن هذا النور ليس يُقتَضى لرؤْية ذات اللّه على أنه شبهٌ يُرَى اللّه فيهِ بل على أنه كمالٌ للعقل مقوٍّ له على رؤْية اللّه ولذا يجوز أن يُقال إنّه ليس واسطةً يُرَى اللّه فيها بل بها وهذا ليس يمنع رؤْية اللّه بغير توسُّطٍ

وعلى الثالث بأن الاستعداد لصورة النار لا يمكن أن يكون طبيعيّاً إلا لما له صورة النار ولذا لا يمكن أن يكون نور المجد طبيعيّاً لخليقةٍ إلا إذا كانت ذات طبيعةٍ إلهية وهذا محال لأن الخليقة الناطقة تصير بهذا النور شبيهةً باللّه كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ السَّادسُ

في أَنَّ الذين يرون ذاتَ الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتها

يُتَخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الذين يرون ذات اللّه لا يتفاوتون في كمال رؤْيتها فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «سنعاينه كما هو» واللّه هو على حالٍ واحدةٍ فهو إذن يُرَى من الجميع رؤْيةً واحدةً. فإذاً ليس في رؤْيته تفاوتٌ

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٢ «ليس يمكن أن يتفاوت كثيرٌ في تعقل شيءٍ واحدٍ» وجميع الذين يرون اللّه بحقيقته فإنهم يتعقلون ذاتَ اللّه لأن اللّه يُرَى بالعقل لا بالحسّ كما مرَّ في ف ٣ فإذاً الذين يرون الذات الإلهية لا يتفاوتون في جلاء رؤْيتها

٣ وأيضاً أن التفاوت في كمال رؤْية مرئيَّين يمكن حصوله من جهتين اما من جهة

الموضوع المرئي أو من جهة قوة الرَّائي البصرية فيكون من جهة الموضوع بقبول الموضوع في الرائي على وجهٍ أكمل أي بشبهٍ أكمل وهذا لا محلَّ له هنا لأن اللّه ليس يحضر للعقل الرائي ذاتَهُ بشبهٍ بل بذاتهِ. فإذاً يبقى أنه لو تفاوت الراؤُون في كمال رؤْيته لكان ذلك بحسب تفاوتهم في القوة العقلية وهكذا يلزم ان من كانت قوته العقلية أعلى طبعاً فإنه يراه على وجهٍ أجلى وهذا غير صحيحٍ لأن الناس قد وُعِدُوا مساواة الملائكة في السعادة

لكن يعارض ذلك أن الحيوة الأبدية قائمةٌ برؤْية اللّه كقوله في يو ١٧: ٣ هذه الحيوة الأبدية أن يعرفوك الآية فلو كان الجميع يرون ذات اللّه في الحيوة الأبدية على السواء لكان الجميع على حال متساوية وهذا منافٍ لقول الرسول في ١ كور ١٥: ٤١ «لأن نجماً يمتاز عن نجمٍ في المجد»

والجواب أن يُقال إنّ الذين يرون اللّه بذاته يتفاوتون في كمال رؤْيته لكن هذا لا يكون بتفاوت شبه اللّه فيهم بأن يكون في الواحد أكملَ منه في الآخر لأن تلك الرؤْية لن تكون بشبهٍ كما أسلفنا في ف ٢ بل إنما يكون بتفاوت القوة العقلية فيهم بأن يكون عقل الواحد أقوى على رؤية اللّه من عقل الآخر. والقوة على رؤْية اللّه ليست طبيعيَّةً للعقل بل إنما تحصل له بنور المجد الذي يجعل العقل متألِّهاً نوعاً من التألُّه كما يتضح ممَّا مرَّ في الفصل السابق وعلى هذا فالعقلُ الأوفر اشتراكاً في نور المجد أكمل رؤْيةً لله وسيكون أوفر اشتراكاً في نور المجد من كان أوفر محبَّةً إذ حيثما كانت المحبَّةُ أعظمَ كان الشوق أشدَّ والشوقُ يؤَهِّل المشتاق ويُعدُّه على نحوٍ ما إلى قبول ما يشتاقه. فإذاً من كان أوفر محبةً كان أكمل رؤْية للّه وأَوفى سعادةً

إذاً أجيب على الأوَّل بأن لفظ كما في قوله: سنعاينه كما هو: معيِّنٌ لحال الرؤْية من جهة المرئي فيكون المعنى انَّا سنعاينه موجوداً كما هو لأننا سنعاين وجوده الذي هو نفس ذاته وليس معيِّناً لحال الرؤْية من جهة الرائي حتى يكون المعنى أن حال

الرؤْية سيكون كاملاً ككمال حال الوجود في اللّه

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض الثاني أيضاً لأن القول بأنه ليس يتفاوت كثيرٌ في تعقل شيءٍ واحدٍ إنما يصدق إذا اعتُبِرَ بالنظر إلى حال الشيءِ المعقول لأن كل من يتعقَّل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بمتعقلٍ له حقيقةً لا إذا اعتُبِرَ بالنظر إلى حال التعقل لجواز أن يكون تعقلُ الواحدِ أكمل من تعقل الآخر

وعلى الثالث بأن اختلاف الرؤْية لن يحصل من جهة الموضوع لأن موضوع رؤْية الجميع سيكون واحداً بعينه وهو ذات اللّه ولا من اختلاف الاشتراك في الموضوع بأشباهٍ متباينة بل من اختلاف قوة العقل لا الطبيعية بل المجيدة كما تقدم في ف ١

الفصلُ السابعُ
في أن الذين يرون اللّه بذاتهِ هل يحيطون بهِ

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الذين يرون اللّه بذاته يحيطون به فقد قال الرسول في فيل ٣: ١٢ «اسعى لعلي احيط[١]» وهو لم يكن يسعى باطلاً فقد قال هو نفسه في ١ كور ١٩: ٢٦ «فاسابق أنا لا على الارتياب» فهو إذن يحيط بالله وكذا بجامع الدليل غيرُهُ ممن دعاهم إلى ذلك بقوله «فسابقوا أنتم حتى تحيطوا»

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتابه إلى باولينا ب ٩ «إنما يُحاط بما يُرَى كلُّهُ بحيث لا يخفى شيءٌ منه على الرَّائي». وإذا كان اللّه يُرَى بذاته فهو يُرَى كلُّهُ ولا يخفى شيءٌ منه على الرائي لكونه بسيطاً. فإذاً كل من يَرى اللّه بذاته فإنه يحيط به

٣ وأيضاً لو قيل أنه يُرَى كلُّهُ لكن لا بالكلية يعارضه أن بالكلية يدل اما على حال الرائي أو على حال المرئي. ومن يَرى اللّه بذاته فإنه يراه بالكلية سواءٌ دلَّ ذلك على حال المرئي لأنهُ يراه كما هو على ما مر في الفصل السابق أو على حال الرائي لأن العقل سيرى ذات اللّه بكل قوته. فإذاً كل من يرى اللّه بذاتهِ فإنه يراه بالكلية

---

١ وفي الترجمة العربية: لعلي أُدرك

فإذاً يحيط به

لكن يعارض ذلك قول ار ٣٢: ١٨ «أنت الجبَّارُ العظيمُ الطائق الذي ربٌّ الجنود اسمه. العظيمُ في المشورة والغيرُ المحاط بهِ بالفكر» فإذاً ليس يمكن أن يُحاط بهِ

والجواب أن يُقال إنّ الإحاطة باللّه مستحيلةٌ على كل عقلٍ مخلوقٍ وإدراكهُ بالعقل على أي وجهٍ كان سعادةٌ عظيمةٌ كما قال اوغسطينوس في كلمة الرب خط ٣٨ ب ٣. ولبيان ذلك يجب أن يُعلَم أنهُ إنما يُحاط بما يُدرَك بكمالهِ وإنما يُدرَك بكمالهِ ما يُدرَك على قدر ما يقبل الإدراك في حدِّ نفسهِ. فإذاً ما يقبل في حدّ نفسه الإدراك بعلمٍ برهانيٍّ إذا ذُهِبَ فيه مذهباً ناشئاً عن دليلٍ ظنّيٍّ فلا يكون محاطاً بهِ كما أن من يعلم بالبرهان أن المثلَّث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين فإنه يحيط به ومن يذهب إلى ذلك على وجهٍ ظنِّيٍّ استناداً على مجرَّد قول الحكماءِ أو الأكثرين بهِ فلا يكون محيطاً به لأنه ليس يبلغ في إدراكهِ تلك الحال الكاملة التي بها يقبل الإدراك في حد نفسهِ. وليس في قوة عقلٍ مخلوقٍ أن يبلغ في إدراك الذات الإلهية تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الإدراك في حدّ نفسها. وبيان ذلك أن كل شيءٍ إنما يقبل الإدراك على حسبما هو موجودٌ بالفعل. فإذاً اللّه الذي وجودُهُ غير متناهٍ كما مرّ بيانه في مب ٧ ف ٢ يقبل في حد نفسه إدراكاً غير متناهٍ وليس لعقلٍ مخلوق أن يدرك اللّه إدراكاً غير متناهٍ لأن العقل المخلوق يدرك الذاتَ الإلهية إدراكاً أكثر أو أقل كمالاً بحسب كثرة أو قلة ما يفاض عليه من نور المجد ولما لم يكن ممكناً أن عقلاً مخلوقاً يدرك اللّه إدراكاً غير متناهٍ. فإذاً ليس يمكن أن يحيط باللّه

إذاً أجيب على الأوّل بأن الإحاطة تقال على ضربين أحدهما بالحصر والحقيقة بمعنى أن يكون شيءٌ متضمَّناً في المحيط وعلى هذا المعنى لا يمكن أن يُحاط باللّه أصلاً لا بالعقل ولا بغيره لأنه لكونه غير متناهٍ لا يمكن تضمنه في متناهٍ بحيث أن شيئاً

متناهياً يحويهِ على وجهٍ غير متناهٍ كما أنه هو غير متناهٍ وهذا الضربُ من الاحاطة هو المراد في بحثنا هذا. والثاني بالفساحة بمعنى أن يكون المراد بالاحاطة ما يقابل السعي للأمر لأن من أدركَ واحداً إذا أمسكهُ قيل أحاط بهِ وعلى هذا المعنى يحاط باللّهِ من القديسين كقوله في نش ٣: ١٤ «امسكتهُ ولستُ أُطلقُهُ» وهذا هو المرادُ بالاحاطة الواردة في آيتي الرسول. والاحاطة بهذا المعنى صفةٌ من صفات النفس الثلاث محاذيةٌ للرجاءِ محاذاةَ الرؤْية للإيمان والتمتع للمحبَّة إذ لسنا نمسك أو نمتلك في هذا العالم كل ما نراه فقد نرى ما هو بعيدٌ عنا أو ما ليس في يدنا. وأيضاً فليس كل ما نملكه نتمتَّع به اما لعدم التذاذنا به أو لعدم كونه غاية شوقنا القصوى بحيث يملأُه ويسكِنُهُ واما القديسون فانهم يملكون هذه الثلثة في اللّه لأنهم يرونه وبرؤْيتهم إياه يمسكونه حاضراً لهم لاستطاعتهم دائماً على رؤْيته وبامساكهم إياه يتمتعون به على أنه الغاية القصوى المالئة شوقهم

وعلى الثاني بأن اللّه ليس يقال له غير محاطٍ به لأن شيئاً منه لا يُرَى بل لأنه لا يُرَى بكمالهِ كما يقبل الرؤْية في حدّ نفسهِ كما أنه لو عُلمَت قضيةٌ برهانيةٌ بدليلٍ ظنّيٍ لا يكون شيءٌ منها كالموضوع أو المحمول أو التأْليف غير معلومٍ بل تكون كلها غير معلومةٍ بكمالها كما تقبل المعلومية في حدّ نفسها ولذا قال اوغسطينوس في تحديده الاحاطة في المحل المُورَد في الاعتراض إنما يُحاط بالرؤْية بما يُرَى كلُّه بحيث لا يخفى شيءٌ منه على الرائي أو بما يمكن أن يطيف البصر بجميع أطرافه أو يُحدَق به إذ إنما يطيف لبصر بجميع أطراف شيءٍ متى بُلِغَ إلى النهاية في حال إدراكهِ

وعلى الثالث بأن بالكلية يدل على حال الموضوع لا بمعنى أن حال الموضوع لا تقع كلها تحت المعرفة بل لأن حال الموضوع غير حال العارف فإذاً من يَرَى اللّه بحقيقته يَرَى فيه أنه موجودٌ بلا نهايةٍ ومعروفٌ بلا نهايةٍ ولكنه ليس يلائمه هذه الحال الغير المتناهية أي أن يَعرِفَ بلا نهايةٍ كما يمكن لعالمٍ أن يعلم بدليلٍ ظنّيٍ أن

قضيةٌ برهانيةٌ وان لم يعلمها بطريق البرهان

الفصل الثامن

في أن الذين يرون الله بذاتهِ هل يرون فيهِ جميع الأشياء

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يُقال: يظهر أن الذين يرون اللّه بذاته يرون فيه جميع الأشياء فقد قال غريغوريوس في محا ٤ ب ٣٣ «أيُّ شيءٍ لا يراه الذين يرون رئي جميع الأشياءِ» واللّه هو رائي جميع الأشياءِ. فإذاً الذين يرونه يرون جميع الأشياءِ

٢ وأيضاً كل من ينظر في المِرآة فإنه يرى ما يلمع فيها. وجميع ما يحدث أو يمكن حدوثه فإنه يلمع في اللّه لَمَعانَهُ في مِرآةٍ لأن اللّه يعلم في نفسه جميع الأشياء. فإذاً كل من يرى اللّه فإنه يرى جميع ما هو موجودٌ وما يمكن وجوده

٣ وأيضاً من يعقل الأعظم فإنه يقدر أن يعقل الأدنى كما في كتاب النفس ب ٤ م ٧. وكل ما يفعله اللّه أو يمكن أن يفعله فهو أدنى من ذاته. فإذاً كل من يعقل اللّه فإنه يقدر أن يعقل جميع ما يفعله اللّه أو يمكن أن يفعله

٤ وأيضاً ان الخليقة الناطقة تشتاق طبعاً إلى العلم بجميع الأشياء فإذا كانت لا تعلم جميع الأشياء برؤْية اللّه لا يخمد شوقها فلا تكون سعيدةً برؤْية اللّه وهذا باطلٌ. فهي غذن برؤْية اللّه تعلم جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك أن الملائكة يرون اللّه بذاته ومع ذلك لا يعلمون جميع الأشياءِ لأن الملائكة الأَدَنينَ يتطهرون من الجهل من الملائكة الأَعلَينَ كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. وأيضاً فهم لا يعلمون الحوادث المستقبلة وخواطر القلوب فإن هذا خاصٌّ بالله وحده. فإذاً ليس كل من يرى ذات اللّه يرى جميع الأشياءِ

والجواب أن يُقال إنّ العقل المخلوق برؤْيته الذات الإلهية لا يرى فيها جميع ما يفعله اللّه أو يمكن أن يفعله فواضحٌ أن شيئاً يُرَى في اللّه بحسب وجوده فيه وجميع ما

سوى اللّه موجودٌ فيه وجود المعلولات بالقوة في علتها فإذاً إنما تُرَى جميع الأشياء في اللّه كما تُرَى المعلولات في علتها وواضحٌ أنه كلما كانت رؤْية علةٍ أكمل أمكن أن يُرى فيها معلولاتٌ أكثر فإن الذكيَّ العقل متى عَرضَ له مبدأٌ برهانيٌّ حصَّلَ منه في الحال نتائج كثيرة ممَّا لا يتهيَّأ لذي العقل الأضعف بل لا بدَّ أن يبيَّن له كل أمرٍ على حياله فإذاً العقل الذي يحيط بالعلة بالكلية هو الذي يقدر أن يدرك فيها جميع معلولاتها وجميع حقائق معلولاتها. لكن ليس لعقلٍ مخلوقٍ أن يحيط باللّه بالكلية كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق. فإذاً ليس لعقلٍ مخلوقٍ أن يدرك برؤْيته اللّه جميع ما يفعله اللّه أو يمكن أن يفعله والاَّ لاحاطَ بقدرته بل أن عقلاً على قدر ما تكون رؤْيَتُهُ للّه أكمل يدرك ممَّا يفعله اللّه أو يمكن أن يفعله أكثر

إذاً أجيب على الأول بأن مراد غريغوريوس بيان كفاية الموضوع أي اللّه الذي باعتباره في نفسه يحوي جميع الأشياء ويعلنها بالكفاية لكن ليس يلزم من ذلك أن كل من يرى اللّه يدرك جميع الأشياءِ لعدم إحاطته به بكمالهِ

وعلى الثاني بأن الناظر في المِرآة ليس من الضرورة أن يرى جميع ما فيها إلا إذا أحاط نظرُهُ بها

وعلى الثالث بأنه وإن تكن رؤْية اللّه أعظم من رؤْية جميع ما سواه إلا أن رؤْيته بحيث يُدرَكُ فيه جميع الأشياءِ أعظم من رؤْيته بحيث لا يُدرَك فيه جميعها بل أقلُّها أو أكثرها فقد حققنا قريباً في جرم الفصل أن كثرة ما يُدرَك في اللّه تابعةٌ لرؤْيته على وجهٍ أكمل أو أقل كمالاً

وعلى الرابع بأن الخليقة الناطقة إنما تشتاق طبعاً إلى معرفة جميع ما يختص بكمال العقل وذلك أنواع الأشياءِ وأجناسُها وحقائقُها مما يراه في اللّه كل من يرى الذات الإلهية. وأما معرفة ما سوى ذلك من الأفراد وخواطرها وأفعالها فليست من كمال العقل المخلوق وليس ينزع إلى ذلك شوقُهُ الطبيعي وكذا ليس من كمال العقل أيضاً

معرفة ما ليس موجوداً لكن يمكن ابداعه من اللّه ومع ذلك فلو كان العقل لا يرى إلا اللّه الذي هو مصدرُ ومبدأُ كل وجودٍ وحقٍّ لكان يمتلئ بذلك شوقه الطبيعيَ إلى العلم بحيث لا يلتمس شيئاً آخر ولكان سعيداً وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٥ ب ٤ «تعساً للإنسان الذي يعرف جميع تلك الأشياءِ (يعني المخلوقات) ولكنه يجهلك وسعداً لمن يعرفك وان جهلها واما من يعرفك وإياها فليس هو بها أسعد بل إنما هو سعيدٌ بك وحدك»

الفصلُ التاسعُ

في أن ما يُرَى في الله من رائي الذات الإلهية هل يُرَى بأَشباهٍ

يُتخطَّى إلى التاسع بأن يُقال: يظهر أن ما يُرَى في اللّه من رائي الذات الإلهية يُرَى بأشباهٍ لأن كل معرفةٍ تحصل بمشابهة العارف للمعروف فإن العقل بالفعل يصير نفس المعقول بالفعل والحس بالفعل يصير نفس المحسوس بالفعل من حيث يكون شبهه صورة له كما أن شبه اللون صورةٌ للحدقة. فإذاً إذا كان عقل من يرى اللّه بذاته يعقل في اللّه بعض المخلوقات فلا بدَّ أن تكون أشباهها صورةً له

٢ وأيضاً ما نراه من قبلُ فإنه يعلق في حافظتنا. على أن بولس الذي رأى في جذبه ذاتَ اللّه كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ١٢ ب ٣ و٢٨ بعد أن انقطع عن رؤْيتها تذكَّر كثيراً ممَّا كان قد رآه في ذلك الجذب فقد قال في ٢ كور ١٢: ٤ ٤ «سمعتُ كلماتٍ سرية لا يحلُّ لإنسانٍ أن ينطق بها» فإذاً لا بد من القول بأنه قد بقي في عقله بعضُ أشباهِ ما تذكَّره وكذلك حين كان يرى ذات اللّه مواجهةً كان حاصلاً على أشباهٍ أو صورٍ لتلك الأشياءِ التي كان يراها فيها

لكن يعارض ذلك أن المرآة والأشياءَ المتجلية فيها تُرَى بصورةٍ واحدةٍ. وجميع الأشياءِ تُرَى في اللّه كما في مِرآةٍ معقولةٍ. فإذاً إذا كان اللّه ليس يُرَى بشبهٍ بل بذاته فكذا ما يُرَى فيه لا يرى بأَشباهٍ أَو صُوَرٍ

والجواب أن يُقال إنّ الذين يرون اللّه بذاته لا يرون ما يرونه فيها بمُثُلٍ بل بنفس الذات الإلهية المتحدة بعقلهم لأن كل شيءٍ إنما يُعرَف بحسب حصول شبهه في العارف. وهذا يحدث على ضربين لأنه لما كانت الأشياء المشابهة لواحدٍ بعينه متشابهة بينها جاز أن تكون مشابهة القوة العارفة لمعروفٍ ما على ضربين الأول في نفسه وذلك متى حصل شبهُهُ فيها بلا توسُّطٍ وحينئذٍ يُعرَف ذلك الشيءُ في نفسه والثاني بحصول مثال ما يشبهُهُ فيها وحينئذٍ لا يُقال إنّ الشيءَ يُعرَف في نفسه بل في ما يشبهُهُ لأن معرفة إنسانٍ في نفسه غيرٌ ومعرفته في صورته غيرٌ. فإذاً معرفة الأشياءِ بأشباهها الحاصلة في العارف هي معرفتها في أنفسها أي في طبائعها الخاصَّة أما معرفتها بأشباهها الحاصلة حصولاً سابقاً في اللّه فهي رؤيْتها في اللّه وان بين هاتين المعرفتين لفرقاً. فإذاً الذين يعرفون الأشياءَ برؤيْة اللّه بذاته لا يرونها فيه بأشباهٍ أُخر بل بالذات الإلهية فقط الحاضرة للعقل التي بها يُرَى اللّه أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن العقل المخلوق في من يرى اللّه إنما يصير مشابهاً للأشياءِ التي يراها في اللّه باتحاده بالذات الإلهية الحاصلة فيها حصولاً سابقاً أَشباهُ جميع الأشياءِ

وعلى الثاني بأن من القُوَى العارفة ما يقدر أن يكوِّن من الصُوَر السابقة فيه صُوَراً أُخرى كما تكوِّن الواهمةُ من صورتي الجبل والذهب السابقتين صورةَ جبلٍ ذهبيٍّ والعقلُ من صورتي الجنس والفصل السابقتين حقيقة النوع وكذا نقدر أن نكوِّن فينا من شبه الصورة شبهَ ما هي صورته وهكذا يمكن لبولس أو غيرهِ ممَّن يرى اللّه أن يكوِّن في نفسه من رؤيْة الذات الإلهية أشباهَ الأشياءِ التي تُرَى فيها وهذه هي التي بقيت في بولس حتى بعد انقطاعه عن رؤيْة ذات اللّه ومع ذلك فإن هذه الرؤيْة التي بها تُرَى الأشياء بمثل هذه الصُوَر المتصوَّرة على هذا النحو مغايرةٌ للرؤيْة التي بها تُرَى الأشياءُ في اللّه

الفصلُ العاشرُ

في أن الذين يرون الله بذاتهِ هل يرون دفعةً جميعَ ما يرونهُ فيهِ

يُتخطَّى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن الذين يرون اللّه بذاته لا يرون دفعةً جميع ما يرونه فيه فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «يحدث أن تُعلَم أشياءٌ كثيرة لكن يُعقَل شيءٌ واحدٌ» والأشياءُ التي تُرَى في اللّه تُعقَل لأن اللّه إنما يُرَى بالعقل. فإذاً ليس يحدث أن الذين يرون اللّه يرون فيه دفعةً أشياء كثيرة

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٨ ب ٢٢ «ان اللّه يحرّك الخليقة الروحانية بالزمان» يعني بالتعقل والانفعال. والخليقة الروحانية هي الملاك الذي يرى اللّه فإذاً الذين يرون اللّه يعقلون وينفعلون بالتدريج لأن الزمان يتضمن التدريج

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢٥ ب ١٦ «لن تكون أفكارنا متغيرةً تنتقل ذهاباً وإياباً من أشياء إلى أخرى بل سنرى بلمحةٍ واحدةٍ جميعَ ما نعلمهُ»

والجواب أن يُقال إنّ الأشياء التي تُرَى في الكلمة لا تُرَى تدريجاً بل دفعةً ولبيان ذلك لا بدَّ من ملاحظة أننا إنما يتعذَّر علينا تعقُّل أشياءَ كثيرة دفعةً واحدة لأننا نعقل الأشياء الكثيرة بصور مختلفة وليس يمكن لعقل عاقلٍ واحدٍ أن يحصل فيه بالفعل صورٌ مختلفة معاً ليتعقل بها كما ليس يمكن أيضاً لجسمٍ واحدٍ أن يتشكّل بأشكالٍ مختلفة معاً ومن ذلك يحدث أنه متى أمكن تعقُّل أشياءَ كثيرة بصورةٍ واحدة فإنها تُتَعقَّل دفعةً كما أن الأجزاء المختلفة في كلٍّ ما إذا تُعقِّلت واحداً واحداً بصورها الخاصة تُتَعقَّل تدريجاً لا دفعةً وإذا تُعُقِّلت كلُّها بصورة الكل الواحدة فإنها تُتَعقَّل دفعةً. وقد حققنا في الفصل السابق أن الأشياء التي تُرَى في اللّه لا تُرَى واحداً واحداً بأشباهها الخاصة بل تُرَى جميعها بالذات الإلهية الواحدة فهي إذاً تُرَى دفعةً

لا تدريجاً

إذاً أجيب على الأول بأننا إنما نتعقل شيئاً واحداً فقط من حيث أننا نتعقل بصورة واحدة. والأشياءُ الكثيرة المعقولة بصورةٍ واحدة تُتَعقَّل دفعةً واحدةً كما نتعقل في صورة الإنسانِ الحيوانَ والناطقَ وفي صورة البيتِ الجدارَ والسقفَ

وعلى الثاني بأن الملائكة باعتبار المعرفة الطبيعية التي بها يعرفون الأشياء بالصور المختلفة المرتسمة فيهم لا يعرفون جميع الأشياء دفعةً وبهذا الاعتبار يتحركون في التعقل بالزمان واما باعتبار رؤْيتهم الأشياء في اللّه فإنهم يرونها دفعةً

الفصلُ الحادي عشرَ
هل يقتدر أحدٌ في هذه الحيوة أن يرى اللّه بذاته

يُتخطَّى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أنه يمكن لراءٍ في هذه الحيوة أن يرى اللّه بذاته فقد قال يعقوب في تك ٣٢: ٣٠ «رأيتُ اللّهَ وجهاً إلى وجهٍ» والرؤْية الوجاهية هي الرؤْية بالذات كما يتضح من قوله في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مِرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً إلى وجهٍ» فإذاً يمكن أن يُرَى اللّه بذاته في هذه الحيوة

٢ وأيضاً قال الرب عن موسى في عد ١٢: ٨ «فماً إلى فمٍ أُخاطبُهُ» ومن يخاطب اللّه فماً إلى فمٍ فإنه يراه جهرةً لا بالأَلغاز والأَشباه. وهذه الرؤْية هي رؤْية اللّه بذاته فإذاً يمكن لراءٍ في حال هذه الحيوة أن يَرَى اللّه بذاتهِ

٣ وأيضاً ما فيه نعرف جميعَ ما سواه وبه نحكم على ما سواه فهو معلومٌ لنا بذاته ولكننا نعرف جميع الأشياء في اللّه حتى في هذه الحيوة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ «إذا رأَينا كلانا أن ما تقوله حقٌّ وأن ما أقوله حقٌّ فقل لي أين نرى ذلك فلا أنا أراه فيك ولا أنت تراه فيَّ بل كلانا نراه في الحقيقة الغير المتغيرة المتجاوزة طور عقلنا» وقال أيضاً في كتاب الدين الصحيح ب ٣١ «إنما نحكم

على جميع الأشياءِ بحسب الحقيقة الإلهية» وقال أيضاً في كتاب الثالوث ٢ ب ٢ «من شأْن العقل أن يحكم على هذه الجسمانيات بحسب الحقائق الغير الجسمانية والدائمة التي لو لم تكن فوق العقل لما كانت غير متغيرة» فإذا نرى اللّه في هذه الحيوة أيضاً

٤ وأيضاً ما يحصل في النفس بذاته فإنه يُرَى بالرؤْية العقلية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٥ والرؤْيةُ العقليةُ للمعقولات لا تحصل بأَشباه لها بل بذواتها كما قال أيضاً هناك. فإذاً لمَّا كان اللّه يحصل في نفسنا بذاته كان يُرى منَّا بذاته

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في خر ٣٣: ٢٠ «لا يراني إنسانٌ ويعيش» وقد كتب الشارح على ذلك «ما دامت هذه الحيوة الفانية فإن اللّه يمكن أن يُرى ببعض الصور لكنه لا يمكن أن يُرَى بصورة طبعه»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه لا يمكن أن يُرَى بذاته من الإنسان الصرف ما لم يفارق هذه الحياة الفانية وتحقيقُ ذلك أن حال المعرفة تابعٌ لحال طبع العارف كما أسلفنا في ف ٤ وما دمنا في هذه الحيوة فنفسنا موجودةٌ في مادَّةٍ جسمانية فهي إذاً لا تعرف بطباعها شيئاً إلاَّ ما له صورةٌ في مادة أو ما يمكن أن يُعرَف بذلك. وواضحٌ أن الذات الإلهية لا يمكن معرفتها بطبائع المادّيات فقد حققنا في ف ١ و٩ أن معرفة اللّه بشبهٍ مخلوقٍ أيّاً كان ليست رؤْية ذاته فإذاً يستحيل على النفس الإنسانيَّة ما دامت في هذه الحيوة أن ترى ذات اللّه يدل على ذلك أن نفسنا كلما ازدادت تجرداً عن الجسمانيات تزداد قوة على إدراك المعقولات المجرّدة ولذا كانت في حال النوم والغيبة عن الحواس البدنية أَقبلَ للكُشوفِ الإلهية ورؤْية المستقبلات. فإذاً ما دامت هذه الحيوة الفانية فالنفس لا يمكن أن ترتقي إلى أعلى المعقولات وهو الذات الإلهية

إذاً أجيب على الأوّل بأنه إنما يقال في الكتاب أن إنساناً رأَى اللّه بمعنى أنه

صُوِّرت له بعض صُورٍ محسوسة أو موهومة مُمثِّلة لأمرٍ إلهي في شبهٍ ما كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعلى هذا فقول يعقوب «رأيتُ اللّه وجهاً إلى وجهٍ» ليس يجب حمله على رؤْية الذات الإلهية بل على رؤْية صورة كانت ممثلة للّه. على أن رؤْية اللّه متكلماً ولو في الوهم خاصةٌ ببعض الدرجات العالية من النبوة كما سيأْتي بيانه عند كلامنا على درجات النبوة في ثا. ثا. مب ١٧٤. أو أن يعقوب أراد بذلك ترفعاً عقليّاً بالتأمل أعلى من الحال العامة

وعلى الثاني بأن اللّه كما يفعل في الأمور الجسمية شيئاً معجزاً بطريقة فائقة الطبع كذلك قد رفع عقول بعض الأحياءِ في هذا الجسد لكن في حال انشغالهم عن الحواس إلى رؤْية ذاته بطريقة فائقة الطبع وخارقة العادة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٦ و٢٧ و٢٨ وفي كتاب رؤْية اللّه ب ١٢ في كلامه على موسى الذي كان معلم اليهود وعلى بولس الذي كان معلم الأمم وسيأْتي لهذا مزيد بحث عند كلامنا على جذبه في ثا. ثا. مب ١٧٥ ف ٣

وعلى الثالث بأنه إنما يقال أننا نرى في اللّه جميع الأشياءِ ونحكم به على جميع الأشياءِ من حيث أننا بمشاركة نوره نعرف جميع الأشياءِ ونحكم عليها لأن ما في العقل من النور الطبيعي أيضاً إنما هو مشاركةٌ للنور الإلهي كما يقال أيضاً أننا نرى جميع المحسوسات ونحكم عليها في الشمس أي بنور الشمس ولذا قال اوغسطينوس في مناجاته ك ١ ب ٨ «ان مُثُلَ العلوم لا يمكن رؤْيتها ما لم تتجلِ بما هو بمنزلة شمس لها» أي باللّه. فإذاً كما لا تتوقف الرؤْية الحسية لشيءٍ على رؤية جوهر الشمس كذلك لا تتوقف الرؤية العقلية لشيء على رؤْية الذات الإلهية

وعلى الرابع بأن الرؤْية العقلية إنما تتعلق بما يوجد في النفس بذاته كوجود المعقولات في العقل. واللّه إنما يوجد على هذا النحو في نفس القديسين لا في نفسنا بل إنما يوجد في نفسنا حضوراً وذاتاً وقوةً

الفصلُ الثَّاني عشرَ

هل نقتدر أن نعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي

يُتخطَّى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أننا لا نقتدر أن نعرف اللّه في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ «ان العقل ليس يدرك الصورة البسيطة» واللّه صورةٌ متناهية في البساطة كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧. فإذاً ليس للعقل الطبيعي سبيلٌ إلى معرفته

٢ وأيضاً ان النفس لا تعقل شيئاً بالعقل الطبيعي دون الخيال كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. واللّه لكونه ليس في جسمٍ لا يمكن أن يحصل له فينا خيالٌ. فإذاً ليس يمكن أن نعرفه بالمعرفة الطبيعية

٣ وأيضاً ان المعرفة التي تحصل بالعقل الطبيعي يشترك فيها الأخيار والأشرار كما يشتركون في الطبيعة. ومعرفةُ اللّه خاصةٌ بالأخيار فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٢ «ان شباة العقل الإنساني الضعيفة ليست تنفذ هذا النور السامي جدّاً ما لم تُصقل ببر الإيمان» فإذاً ليس يمكن معرفة اللّه بالعقل الطبيعي

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١: ١٩ «ما يُعلم من الإلهيات هو واضحٌ فيهم» أي ما يمكن معرفته من الإلهيات بالعقل الطبيعي

والجواب أن يُقال إنّ مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحسُّ فهي إذاً انما تمتدُّ على قدر اهتدائها بالمحسوسات فقط. لكن عقلنا لا يقتدر أن يتوصل بالمحسوسات إلى رؤْية الذات الإلهية لأن الخلائق المحسوسة معلولاتٌ للّه غير مساوية لقدرة علتها. فإذاً لا يمكن التوصل بمعرفة المحسوسات إلى معرفة قدرة اللّه بتمامها. فإذاً لا يمكن التوصل بها أيضاً إلى رؤْية ذاته إلا أنها لمَّا كانت معلولاتٍ له متوقفةً على علتها كان ممكناً لنا أن نهتدي بها إلى أن نعرف في حق اللّه أنه هل هو وما يتصف به ضرورةً باعتبار كونه العلة الأُولى لكل شيءٍ الفائقة جميع معلولاتها. فإذاً نعرف منه نسبته إلى

المخلوقات أي أنه علة جميع الأشياءِ ومغايرة المخلوقات له أي أنه ليس شيئاً من معلولاته وان مغايرتها له ليس لمكان نقصه بل لفووقه لها

إذاً أجيب على الأول بأن العقل لا يقتدر أن يتوصل إلى الصورة البسيطة بحيث يعلم أنها ما هي لكنه يقتدر أن يعرف منها ما به يعلم أنها هل هي

وعلى الثاني بأن اللّه يُعرَف معرفةً طبيعيَّةً بخيالات معلولاته

وعلى الثالث بأن معرفة اللّه بذاته لمَّا كانت بالنعمة كان خاصةً بالأخيار وأما معرفته بالعقل الطبيعي فمشتركةٌ بين الأخيار والأشرار وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ راجعاً في ما كان قد قاله في مناجاته ك ١ ب ١ «لا أُقرُّ قولي في الصلوة: اللهمَّ الذي شئتَ أن لا يعلم الحقَّ إلاَّ الأَطهارُ: لأن هذا يمكن ردُّهُ بأن كثيراً من غير الأطهار يعلمون كثيراً من الأمور الحقَّة» يعني بالعقل الطبيعي

الفصلُ الثالثَ عشرَ

هل يُحصَل بالنعمة على معرفةٍ باللّه أعلى من معرفتهِ بالعقل الطبيعي

يتخطَّى إلى الثالث عشر بأن يقال: يظهر أنه ليس يُحصَل بالنعمة على معرفة باللّه أعلى من معرفته بالعقل الطبيعي فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السرِّي ك ١ ب ١ «من كان أكثر اتحاداً باللّه في هذه الحيوة فانه يتحد به اتحادَهُ بمجهولٍ بالكلية» وقد قال هذا أيضاً في حق موسى الذي كان مع ذلك حاصلاً على نوعٍ من الترفع في معرفة النعمة. والاتحادُ باللّه مع جهل أنه ما هو يحدث بالعقل الطبيعي أيضاً. فإذاً ليست معرفتنا اللّه بالنعمة أكملَ منها بالعقل الطبيعي

٢ وأيضاً في مقدورنا أن نتوصَّل بالعقل الطبيعي إلى معرفة الإلهيات إلا بالخيالات وكذا الحال أيضاً في معرفة النعمة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ «لا يمكن طلوع الشعاع الإلهي علينا إلا محتجباً بستائر

مقدسة مختلفة» فإذاً ليست معرفتنا اللّه بالنعمة أكملَ منها بالعقل الطبيعي

٢ وأيضاً ان عقلنا يتحد باللّه بنعمة الإيمان. والإيمانُ ليس معرفةً في ما يظهر فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «ما ليس يُرَى فهو متعلّقٌ للإيمان لا للمعرفة» فإذاً لسنا نزداد بالنعمة معرفةً أعلى باللّه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٢: ١٠ «قد كشف اللّه لنا بروحهِ» يعني تلك الأمور «التي لم يعرفها أحدٌ من رؤَساءِ هذا الدهر» أي الفلاسفة على ما في الشارح

والجواب أن يقال إننا بالنعمة نحصل على معرفةٍ باللّه أكمل من معرفته بالعقل الطبيعي وبيان ذلك أن المعرفة التي تحصل لنا بالعقل الطبيعي تقتضي أمرين الخيالات المستفادة من المحسوسات والنور الطبيعي المعقول الذي بقوته ننتزع منها التصورات المعقولة وفي كليهما تُساعَد المعرفة الإنسانية بوحي النعمة لأن النور الطبيعي الذي للعقل يتعزَّز بفيض نور النعمة. والخيالات أيضاً تتكون أحياناً بفعل اللّه في واهمه الإنسان فتكون أكثر تمثيلاً للإلهيات من تلك الخيالات التي نحصل عليها بالقوة الطبيعية من المحسوسات كما يظهر في الرُؤَى النبوية بل قد تتكون بفعل اللّه بعض المحسوسات أو الألفاظ أيضاً للدلالة على أمرٍ إلهيٍّ كما شُوهد الروح القدس في العماد بصورة حمامةٍ وسُمِعَ صوت الآب قائلاً هذا هو ابني الحبيب كما في متى ٣: ١٧

إذاً أجيب على الأول بأننا وان لم نعرف بوحي النعمة في هذه الحيوة أن اللّه ما هو وهكذا نتحد به اتحادَنا بمجهولٍ إلا أننا نعرفه معرفةً أكملَ من حيث تنكشف لنا معلولاتٌ له أكثر وأعلى ومن حيث نعلم بالوحي الإلهي من صفاته ما ليس يتوصل إليه العقل الطبيعي ككونه مثلَّثاً وواحداً

وعلى الثاني بأنه كلما كان النور المعقول أقوى في الإنسان يحصل له من الخيالات

المستفادة من الحسّ بحسب الترتيب الطبيعي أو المتكونة في الوهم بفعل اللّه معرفةٌ عقليةٌ أعلى وهكذا تكون المعرفة المستفادة من الخيالات وحياً يفيض النور الإلهي اتمَّ

وعلى الثالث بأن الإيمان ضربٌ من المعرفة من حيث أن العقل يتحدد به إلى معروفٍ ما إلا أن هذا التحدد إلى واحد ليس يصدر عن رؤْية المؤْمِن بل عن رؤْية المؤْمَن به وهكذا فالإيمان من حيث يخلو عن الرؤْية يخلو عن حقيقة المعرفة التي في العلم لأن العلم يحدد العقل إلى واحدٍ برؤْية المبادئ الأُولى وتفهُّمها

المبحثُ الثَّالثَ عشرَ
في أسماءِ الله ـ وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بالمعرفة الإلهية يجب التخطّي إلى النظر في الأسماء الإلهية لأننا نسمّي كلَّ شيءٍ على حسبما نعرفهُ والبحث في ذلك يدور على اثني عشرة مسئلة ــ ١ هل تجوز تسمية اللّه منا ــ ٢ في أن الأسماء المقولة على اللّه هل يُطلَق عليهِ بعضها بحسب الجوهر ــ ٣ في أن الأسماءَ المقولة على اللّه هل يقال بعضها عليهِ حقيقةً أو تقال كلها مجازاً ــ ٤ هل الأسماءُ الكثيرة المقولة على اللّه مترادفة ــ ٥ هل يقال بعض الأسماءِ على اللّه والمخلوقات بالتواطؤ أو بالاشتراك ــ ٦ في أنها على فرض قولها عليهم بالتشكيك هل تقال بالقول الأول على اللّه أو على المخلوقات ــ ٧ هل يقال بعض الأسماء على اللّه من الزمان ــ ٨ هل اسم اللّه اسمٌ للطبيعة أو للفعل ــ ٩ هل يقبل الشركة فيهِ ــ ١٠ هل يدل على الإلهِ الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي بالتواطؤ أو بالاشتراك ــ ١١ هل اسم الموجود هو أخص الأسماء باللّه ــ ١٢ هل يجوز أن يصاغ في حق اللّه قضايا موجبة

الفصلُ الأوَّل
هل يجوز اسمٌ ما على الله

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز اسمٌ على اللّه فقد قال

ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ١ مقا ٣ «ليس له اسمٌ ولا يناله رأْيٌ» وقيل في ام ٣٠: ٤ «ما اسمُهُ وما اسمُ ابنه ان علمتَ»

٢ وأيضاً كل اسمٍ فامَّا أن يقال بالمواطأَة أو بالاشتقاق والأسماءُ المقولة بالاشتقاق لا تجوز على اللّه لكونه بسيطاً وكذا لا يجوز عليه الأسماءُ المقولة بالمواطأَة لعدم دلالتها على شيءٍ كاملٍ قائمٍ بنفسه. فإذاً ليس يجوز أن يقال اسمٌ على اللّه

٣ وأيضاً أن الأسماءَ تدل على الجوهر مقترناً بكيفية والكلمات والأوصاف المشتقة تدل على معنىً مقترنٍ بزمان وأسماءُ الإشارة والموصولات تدل على معنىً مقترنٍ بإشارةٍ أو صلةٍ. وليس شيءٌ من ذلك يجوز على اللّه لأنه منزَّهٌ عن الكيف وعن كل عرضٍ وعن الزمان وليس يُحَسُّ به فيمكن الإشارة إليه. ولا يُدَلُّ عليه بموصولٍ لرجوع الموصولات إلى سابقٍ من الأسماء أو الأوصاف المشتقة أو أسماءِ الإشارة. فإذاً ليس يجوز تسمية اللّه منا أصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٥ «كالرجل المحارب واسمُهُ القادر على كل شيءٍ»

والجواب أن يُقال إنّ الألفاظ هي دلائل العقول والعقول هي أَشباه الأشياءِ كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وبذلك يتضح أن نسبة الألفاظ إلى مدلولاتها تحصل بتوسُّط تصور العقل فإذاً بحسبما يجوز أن نعرف شيئاً بالعقل يجوز أن نسميه. وقد أسلفنا في المبحث السابق ف ٢ اننا لا نقدر أن نرى اللّه بذاته في هذه الحيوة بل إنما نعرفه من مخلوقاته باعتبار ما له إليها من نسبة المبدأ وبطريقة السموّ والتنزيه فإذاً يجوز أن نسميهُ من مخلوقاته لكن لا بحيث يكون الاسم الدال عليهِ معبراً عن الذات الإلهية بحسبما هي كما يعبر لفظ الإنسان بدلالته عن ذات الإنسان بحسبما هي لأنه يدل على حدِّه المعبِّر عن ذاته لأن الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يقال ليس للّه اسمٌ أو أنه فوق أن يسمَّى لأنه ذاته فوق ما نعقله منه وندل عليه باللفظ

وعلى الثاني بأنه لمَّا كنا إنما نتوصل إلى معرفة اللّه من مخلوقاته وإنما نسمّيه منها كانت الأسماءُ التي نسميه بها تدل عليه بحسب دلالتها على المخلوقات المادية التي نعرفها بقوة طبعنا كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤. ولما كانت الأشياءُ الكاملة والقائمة بأنفسها في هذه المخلوقات هي المركبات وليست الصورة فيها شيئاً كاملاً قائماً بنفسه بل بالأحرى شيئاً به شيءٌ هو كانت جميع الأسماءِ الموضوعة منا للدلالة على شيءٍ كاملٍ قائمٍ بنفسه تدل بطريق الاشتقاق على حسب ما يلائم المركبات والموضوعة للدلالة على الصور الساذجة تدل على شيء ليس قائماً بنفسه بل به شيءٌ هو كدلالة البياض على شيءٍ به شيءٌ أبيض. وعلى هذا فلكون الله بسيطاً وقائماً بنفسه نطلق عليه أسماءً مقولة بالمواطأة للدلالة على بساطته وأسماءً مقولةً بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكماله وان كانت كلُّها قاصرةً على الدلالة على حقيقة حاله كقصور عقلنا عن معرفته في هذه الحيوة كما هو

وعلى الثالث بأن الدلالة على جوهرٍ مقترنٍ بكيفية الدلالة على شخصٍ مقترنٍ بطبيعةٍ أو بصورةٍ معيَّنة قائمٍ بنفسه فيها فإذاً كما تقال بعض الأسماء على اللّه بطريق الاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكمالهِ كما مرَّ في الجواب السابق كذلك تقال عليه أسماءٌ دالةٌ على جوهرٍ مقترنٍ بكيفيةٍ وأما الكلمات والأوصاف المشتقة الدالة على معنىً مقترنٍ بزمانٍ فتقال عليه من طريق اشتمال السرمدية على كل زمانٍ لأننا كما لا يمكن لنا أن نتصور البسائط القائمة بأنفسها ونعبر عنها إلا على طريق المركبات كذلك لا يمكن لنا أن نتعقل السرمدية البسيطة ونعبر عنها باللفظ إلا عن طريقة الزمانيات وذلك لأن عقلنا لا يدرك بقوته الطبيعية إلا المركَّبات والزمانيات وأما أسماءُ الإشارة فتقال عليه باعتبار أن الإشارة بها إلى

ما يُعقل لا إلى ما يُشعَر به لأننا إنما نشير إليهِ بحسبما نتعقله وهكذا فبالطريقة التي بها تقال على اللّه الأسماءُ والأوصاف المشتقة وأسماء الإشارة يجوز أن يُدَلَّ عليه بالضمائر أو الأسماءِ الموصولة أيضاً

الفصلُ الثاني
هل يقال اسمٌ على الله بحسب الجوهر

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يقال اسمٌ على اللّه بحسب الجوهر فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٤ «يجب أن كلاًّ من الأسماءِ المقولة على اللّه لا يدل على أنه ما هو في جوهرهِ بل على أنه ما ليس هو أو على نسبةٍ ما أو على شيءٍ من لواحق طبعه أو فعله»

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ١ مقا ٣ «انك تجد اشعار جميع اللاهوتيين القديسين مفصّلةً لأسماءِ اللّه بطريقة البيان والمدح على حسب صدورات السلطان الإلهي السعيدة» ومعنى ذلك أن الأسماءَ التي أتى بها الأيمةُ القديسون لمدح اللّه إنما هي مفصّلةٌ على حسب صدورات اللّه. وما يدل على صدور شيءٍ ما فلا يدل على شيءٍ مختصٍّ بذاته. فإذاً الأسماءُ المقولة على اللّه ليست تقال عليه بحسب الجوهر

٣ وأيضاً إنما نسمّي شيئاً على حسبما نعقله. لكنا لا نعقل اللّه في هذه الحيوة بحسب جوهرهِ. فإذاً ليس يقال اسمٌ موضوعٌ منا عليه بحسب جوهرهِ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ٧ ب ١ و٧ وك ٦ ب ٤ «ان وجود اللّه هو كونُهُ قويّاً أو كونه حكيماً وكل ما تقوله على تلك البساطة دالاًّ على جوهرهِ» فإذاً جميع هذه الأسماءِ تدلُّ على الجوهر الإلهي

والجواب أن يُقال إنّ الأسماءَ التي تقال على اللّه بطريقة السلب أو تدل على إضافتهِ إلى المخلوقات واضحٌ أنها لا تدل أصلاً على جوهرهِ بل على تنزيهه عن شيءٍ

أو على إضافته إلى غيرهِ أو بالأحرى على إضافة شيءٍ إليهِ. وأما الأسماءُ التي تقال عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت كالخيِّر والحكيم ونحوهما فاختُلِفَ فيها على مذاهب متفرقة فذهبت طائفةٌ إلى أن هذه الأسماءَ كلها وإن قيلت على اللّه بطريقة الثبوت لكنها موضوعةٌ للدلالة على نفي شيءٍ عنه أحرى من الدلالة على إثبات شيءٍ فيه وبناءً على ذلك قالوا متى قلنا أن اللّه حيٌّ فمرادنا به أنه ليس كالأشياءِ الغير المتنفسة وقس على ذلك سائر الأسماءِ وهذا المذهب قال به الرباني موسى. وذهبت طائفةٌ أخرى إلى أن هذه الأسماءَ وُضِعَت للدلالة على نسبته إلى المخلوقات فيكون معنى قولنا: اللّه خَيِّرٌ: ان اللّه هو علة الخيرية في الأشياءِ وكذا حكم الباقي لكن كلا هذين المذهبين باطلٌ في ما يظهر لثلاثة وجوهٍ ـ أمَّا أوَّلاً فلأَنه لا يمكن على أحدهما تقرير وجهٍ لإيثارِ بعض الأسماءِ على غيرها في إطلاقها على اللّه لأنه علةٌ للأجسام كما هو علةٌ للخيرات فلو لم يكن المراد بقولنا اللّه خيّرٌ إلا أن اللّه هو علة الخيرات لجاز أن يقال أيضاً اللّه جسمٌ لكونه علة الأجسام وأيضاً فبقولنا أنه جسمٌ ينتفي كونه موجوداً بالقوة فقط كالهيولى الأُولى ـ وأما ثانياً فلأَنه يلزم أن جميع الأسماءِ المقولة على اللّه تقال عليه بالقول المتأَخر كما يقال الصحيح على الدواءِ بالقول المتأَخر إذ إنما معناه أنه علة الصحة في الحيوان الذي يقال عليه الصحيح بالقول المتقدم ـ وأمَّا ثالثاً فلأَن ذلك مخالفٌ لقصد المتكلمين على اللّه لأنهم بقولهم اللّه الحي يقصدون شيئاً غير كونه علةً لحياتنا أو كونه مفترقاً عن الأجسام الغير المتنفسة ـ فالحقُّ إذن أن يُقال إنّ هذه الأسماءَ تدل على الجوهر الإلهي وتطلق على اللّه بحسب الجوهر لكنها قاصرةٌ عن تمثيله لأن الأسماءَ إنما تدل على اللّه بحسب معرفة عقلنا لهُ ولمَّا كان عقلنا يعرف اللّه من المخلوقات كانت معرفته به على حسب تمثيل المخلوقات له وقد حققنا في مب ٣ ف ٢ ان اللّه حاصل في ذاته حصولاً سابقاً على جميع كمالات المخلوقات لكونه كاملاً بالكمال المطلق والكلي

فإذاً كل خليفةٍ إنما تمثله وتشبهه من حيث هي حاصلةٌ على كمالٍ ما لكن لا بحيث تمثّلهُ على أنه شيءٌ متحدٌ معها نوعاً أو جنساً بل على أنه مبدأٌ عالٍ تخلو معلولاته عن تمام صورته لكنها تدرك شيئاً من شبهه كما تمثّلُ صُوَرُ الاجرام السافلة قوة الشمس وقد مر بيان ذلك في مب ٤ ف ٣ عند الكلام على الكمال الإلهي. وعلى هذا فالأسماءُ المذكورة تدل على الجوهر الإلهي لكن دلالةً ناقصةً كما أن المخلوقات أيضاً تمثّلُهُ تمثيلاً ناقصاً فإذاً متى قيل اللّه خيِّرٌ فليس المعنى أن اللّه هو علة الخيرية أو أنه ليس شريراً بل ان ما نقوله له في المخلوقات خيرية موجودٌ في اللّه وجوداً سابقاً وذلك على وجهٍ أعلى فلا يلزم من ذلك أن الخير يصدق على اللّه من حيث يسبب الخيرية بل بعكس ذلك إنما يفيض الخيرية على الأشياءِ لكونه خيّراً كقول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣١ «إنما نحن موجودون لأن اللّه خيّرٌ»

إذاً أجيب على الأول بأن الدمشقي إنما قال أن هذه الأسماءَ لا تدل على أن اللّه ما هو لعدم إيضاح شيءٍ منها أنه ما هو إيضاحاً كاملاً بل كلٌّ منها يدل عليه دلالةً ناقصةً كما أن المخلوقات أيضاً تمثِّلهُ تمثيلاً ناقصاً

وعلى الثاني بأن ما يوضع الاسم منه قد يكون أحياناً مغايراً في معناه لما يوضع للدلالة عليه كما أن اسم lapis (في اللاتينية ومعناه الحجر) موضوعٌ من أنه lædit pedem (أي يؤْذي القدم) لكنه لم يوضع للدلالة على ما يراد به مؤْذي القدم بل للدلالة على نوعٍ من الأجسام وإلا لكان كل مؤْذي القدم Lapis. فإذاً يجب أن يُقال إنّ هذه الأسماء الإلهية موضوعةٌ من صدورات الألوهية لأنه كما أن المخلوقات تمثِّلُ اللّه ولو تمثيلاً ناقصاً بحسب اختلاف صدورات الكمالات كذلك عقلنا يعرف اللّه ويسمّيهِ بحسب كل صدورٍ لكنه لا يضع هذه الأسماءَ للدلالة على نفس الصدورات بحيث يكون معنى قولنا اللّه حيٌّ أن الحيوة صادرةٌ عنه بل للدلالة

على مبدإٍ الأشياء باعتبار أن الحيوة موجودةٌ فيه وجوداً سابقاً وان كان وجودها فيه على وجهٍ أعلى ممَّا تُتعقَّل أو يُدَلُّ عليها باللفظ

وعلى الثالث بأنه لا سبيل لنا في هذه الحيوة أن نعرف ذات اللّه على حسب ما هي في نفسها بل إنما نعرفها على حسب تمثُّلها في كمالات المخلوقات وكذا تدل عليها الأسماءُ الموضوعة منا

الفصلُ الثالثُ

هل يقال اسمٌ على اللّه حقيقةً

يُتَخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يقال اسمٌ على اللّه حقيقةً لأن جميع الأسماءِ التي نقولها على اللّه مأخوذةٌ عن المخلوقات كما مرَّ في ف ١. وأسماءُ المخلوقات تقال على اللّه مجازاً كما لو قيل اللّه حجرٌ أو أسدٌ أو نحو ذلك. فإذاً الأسماءُ المقولة على اللّه تقال مجازاً

٢ وأيضاً لا يقال اسمٌ حقيقةً على ما نفيُهُ عنه أحقُّ من إثباته له. ونفي جميع هذه الأسماءِ أي الخيّر والحكيم ونحوهما عن اللّه أحقُّ من إثباتها له كما أوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ و ٤ فإذاً ليس شيءٌ من هذه الأسماء يقال على اللّه حقيقةً

٣ وأيضاً أن أسماءَ الأجسام ليست تقال على اللّه إلا مجازاً لأنه ليس في جسمٍ وجميع هذه الأسماء تتضمَّن أحوالاً جسمانية لاقتران دلالتها بالزمان والتركيب ونحوهما مما هو من الأحوال الخاصَّة بالأجسام. فإذاً جميع هذه الأسماء تقال على اللّه مجازاً

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الإيمان ك ٢ «من الأسماءِ ما يدل صريحاً على خاصيَّة الألوهية ومنها ما يدل على وحدانية الجلال الإلهي البيّنة ومنها ما يُطلَق عليه استعارةً على سبيل التشبيه» فإذاً ليست جميع الأسماءِ تقال على اللّه مجازاً بل

بعضها يقال عليه حقيقةً

والجواب أن يقال إننا نعرف اللّه من الكمالات الصادرة عنه إلى المخلوقات كما مرَّ في الفصل السابق وهذه الكمالات هي في اللّه أعلى حالاً منها في المخلوقات وعقلنا يتصورها على حسب حالها في المخلوقات وهو إنما يدل بالأسماءِ على حسب تصوره. فإذاً الأسماءُ التي نطلقها على اللّه يجب فيها اعتباراً أمرين نفس الكمالات المدلول عليها كالخيريَّة والحيوة وأشباههما وكيفية الدلالة فباعتبار مدلولاتها تلائم اللّه حقيقةً وباحقّ مما تلائم المخلوقات وتقال عليه بالقول الأوّل وباعتبار كيفيَّة الدلالة لا تقال على اللّه حقيقة لأن كيفية دلالتها إنما تلائم المخلوقات

إذاً أجيب على الأول بأن من الأسماء ما يدل على هذه الكمالات الصادرة عن اللّه إلى المخلوقات بحيث يكون الحال الناقص الذي به تشترك الخليقة في الكمال الإلهي داخلاً في مدلول الاسم كما أن الحجر يدل على موجود بحال مادية وهذه لا تقال على اللّه إلا مجازاً ومنها ما يدل على الكمالات أنفسها مطلقاً دون أن يدخل في دلالته حالٌ من أحوال المشاركة كالموجود والخير والحيّ ونظائرها وهذه تقال على اللّه حقيقةً

وعلى الثاني بأن ديونيسيوس إنما قال في المحل المورد أن هذه الأسماء تُسلَب عن اللّه لأن مدلول الاسم لا يلائمه بالطريقة التي يدل بها بل بطريقة أعلى ولذا قال هناك إن اللّه فوق كل جوهرٍ وحيوة

وعلى الثالث بأن الأسماء التي تقال على اللّه حقيقةً تتضمن أحوالاً جسمانية لا في نفس مدلولها بل من جهة كيفية دلالتها أما الأسماءُ التي تقال على اللّه مجازاً فإنها تتضمن حالاً جسمانية في نفس مدلولها

الفصلُ الرَّابع
هل الأسماءُ المقولة على اللّه مترادفة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأسماء المقولة على اللّه مترادفةٌ لأن الأسماءَ المترادفة هي التي تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه من كل وجهٍ. والأسماء المقولة على اللّه تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه من كل وجهٍ لأن خيرية اللّه هي عين ذاته وكذا حكمتُهُ. فإذاً هذه الأسماء مترادفة من كل وجهٍ

٢ وأيضاً إنْ قيل إن هذه الأسماء لا تدل على واحدٍ بعينه بالحقيقة بل باعتبارات مختلفةٍ يعارضه الاعتبار الذي ليس بإزائه شيءٌ حقيقيٌّ هو باطل فلو كانت هذه الاعتبارات متعددة والحقيقة واحدة لكانت هذه الاعتبارات باطلةً في ما يظهر

٣ وأيضاً ما هو واحدٌ حقيقةً واعتباراً أوحدُ مما هو واحدٌ حقيقةً ومتعدِّدٌ اعتباراً واللّه في غاية الوحدانية فإذاً يظهر أنه ليس واحداً حقيقةً ومتعدِّداً اعتباراً وهكذا لا تكون الأسماءُ المقولة عليه دالةً على اعتباراتٍ مختلفة فهي إذاً مترادفة

لكن يعارض ذلك أنه إذا اجتمعت المترادفات معاً كانت هذراً كما لو قيل لباسٌ ثوبٌ فإذاً لو كانت جميع الأسماء المقولة على اللّه مترادفة لما صح أن يقال اللّه الخيّر أو نحو ذلك مع أنه قد كتب في ار ٣٢: ١٨ «أنت الجبَّار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسمهُ»

والجواب أن يُقال إنّ الأسماء المقولة على اللّه ليست مترادفة وهذا يظهر بلا كلفةٍ إذا قلنا أن هذه الأسماء يؤْتى بها لنفي أو إثبات نسبة العلة إلى المخلوقات لأنه يترتب على ذلك أن لهذه الأسماء اعتبارات مختلفة باختلاف المنفيَّات أو الآثار المعينة بها. وأيضاً فعلى ما مرَّ في الفصل الثاني من أن هذه الأسماء تدل على الجوهر الإلهي ولو دلالةً ناقصةً يظهر جليّاً مما أسلفناه في ف ١ أن لها اعتبارات مختلفة لأن الاعتبار المدلول عليه بالاسم هو تصور العقل في حق الشيء المدلول عليه بالاسم

ولما كان عقلنا يعرف اللّه من المخلوقات فهو يصوغ لتعقل اللّه تصوراتٍ معادلة للكمالات الصادرة عن اللّه إلى المخلوقات وهذه الكمالات موجودةٌ فيه وجوداً سابقاً على صفة الوحدة والبساطة وأما في المخلوقات فمنقسمة ومتكثرة. إذن كما أن بازاء الكمالات المختلفة في المخلوقات مبدأً واحداً بسيطاً ممثلاً بها تمثيلاً مختلفاً ومتكثّراً كذلك بإزاء تصورات عقلنا المختلفة والمتكثّرة واحد بسيطٌ من كل وجهٍ معقولٌ بحسبها تعقلاً ناقصاً. ولذا فالأسماء المطلقة على اللّه وان دلت على شيءٍ واحدٍ ليست مع ذلك مترادفةً لدلالتها عليه باعتبارات متكثرة مختلفة

وبذلك يتضح حل الاعتراض الأوّل لأن الأسماء المترادفة ما دلت على واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ لأن الأسماء التي تدل على اعتباراتٍ مختلفة لشيءٍ واحدٍ لا تدل على واحدٍ أولاً وبالذات إذ الاسم لا يدلّ على الشيء إلا بتوسُّط تصور العقل كما مر في الفصل الأوّل

وأجيب على الثاني بأن الاعتبارات المتكثّرة التي لهذه الأسماء ليست لغواً وباطلة لأن بازائها كلها شيئاً واحداً بسيطاً ممثلاً بها جميعاً تمثيلاً متكثّراً وناقصاً

وعلى الثالث بأن كون ما يوجد في غير اللّه على حال التكثر والانقسام يوجد فيه على حال البساطة والوحدة هو من الأمور الخاصَّة بوحدانيته الكاملة وهذا هو السبب في كونه واحداً حقيقةً ومتكثّراً اعتباراً لأن عقلنا يتصوَّره بتصوّراتٍ متكثرة كما أن الأشياء تمثله على أنحاءٍ متكثرة

الفصلُ الخامسُ

في أن الأسماء المقولة على الله والمخلوقات هل تقال عليهم بالتواطؤ

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأسماء المقولة على اللّه والمخلوقات تقال عليهم بالتواطؤ لأن كل مشترك يرجع إلى المتواطئ كما يرجع الكثير إلى الواحد. لأنه إذا كان اسم الكلب يقال بالاشتراك على النباحيِّ والبحريّ فلا بد

أن يقال بالتواطؤ على بعضٍ أي على جميع الكلاب النباحيَّة وإلاَّ لزم التسلسل إلى غير النهاية. ومن الفواعل فواعل متواطئة وهي التي تتفق مع مفعولاتها في الاسم والحدّ كما يلد الإنسان إنساناً. ومنها فواعل مشتركة كما تسبب الشمس الحارَّ مع أنها ليست حارة إلاَّ بالاشتراك فإذاً يظهر أن الفاعل الأوّل الذي إليه ترجع جميع الفواعل فاعلٌ متواطئ وهكذا فالأسماء التي تقال على اللّه والمخلوقات تطلق عليهم بالتواطؤ

٢ وأيضاً أن المشتركات لا يلحظ بينها مشابهة ولما كانت الخليقة مشابهةً للّه كقوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالنا» يظهر أن شيئاً يقال على اللّه والمخلوقات بالتواطؤ

٣ وأيضاً أن المقدار مجانس للمتقدر كما في الإلهيات ك ١٠ م ٤ واللّه هو المقدار الأوّل لجميع الموجودات كما قيل هناك فهو إذاً مجانس للمخلوقات وهكذا يجوز أن شيئاً يقال على اللّه والمخلوقات بالتواطؤ

لكن يعارض ذلك أن كل ما يطلق على كثيرين باسمٍ واحدٍ لكن لا باعتبار واحد فإنه يطلق عليهم بالاشتراك واللّه لا يجوز عليه اسم بذلك الاعتبار الذي به يقال على الخليقة فإن الحكمة في المخلوقات كيفية وليست كذلك في اللّه واختلاف الجنس يغيّر الاعتبار إذا الجنس ركنٌ من أركان الحد وقس على ذلك سائر الأسماء فإذاً كل ما يقال على اللّه والمخلوقات فإنه يقال بالاشتراك

وأيضاً أن اللّه أبعدُ عن المخلوقات من بعضها عن بعض وبسبب تباعد بعض المخلوقات يحدث عدم جواز إطلاق شيءٍ عليها بالتوطؤ كما في الأشياء التي لا تتفق في جنس فبالأولى إذاً أن لا يجوز إطلاق شيءٍ على اللّه والمخلوقات بالتواطؤ بل أن تطلق جميع الأسماء عليهم بالاشتراك

والجواب أن يقال يمتنع إطلاق شيءٍ على اللّه والمخلوقات بالتواطؤ لأن كل معلول

غير مساوٍ لقوة العلة الفاعلة يقبل شبه الفاعل لا في حقيقته عينها بل على وجهٍ ناقصٍ حتى أن ما يكون في المعلولات على حال الانقسام والتكثر يكون في العلة على حال البساطة والوحدة كما أن الشمس تصدر بقوتها الواحدة في هذه السافلات صوراً متعدِّدة ومختلفة وكذا جميع الكمالات التي هي في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر موجودة سابقاً في اللّه على حال الوحدة والبساطة كما مر في الفصل السابق فهكذا إذاً متى قيل على الخليقة اسمٌ خاصٌّ بكمالٍ فإنه يدل على ذلك الكمال متميزاً باعتبار حده عن سائر الكمالات كما أنه متى قيل اسم الحكيم على الإنسان فإننا ندلّ به على كمالٍ متميزٍ عن ماهية الإنسان وقوته ووجودهِ وكل ما يشبه ذلك. اما متى أطلقناه على اللّه فلا نقصد به الدلالة على شيءٍ متميزٍ عن ذاته أو قوتهِ أو وجودهِ. وهكذا فمتى قيل اسم الحكيم على الإنسان فإنه يحيط على نوعٍ ما بمدلولهِ ويحصره بخلاف ما إذا قيل على اللّه فإن مدلوله يبقى غير محاطٍ به ومتجاوزاً دلالته. ومن ذلك يتضح أن اسم الحكيم لا يقال على اللّه والإنسان باعتبارٍ واحدٍ وقس عليه سائر الأسماء فإذاً ليس يقال اسم على اللّه والمخلوقات بالتواطؤ ـــ لكن ليس يقال أيضاً اسمٌ عليهم بالاشتراك المحض كما قال بعضٌ وإلاَّ لما أمكن معرفة أمرٍ إلهي ولا إقامة البرهان عليه من المخلوقات. بل لزم دائماً وقوع مغالطة الاشتراك وهذا مخالف للفيلسوف الذي أثبت كثيراً من الأمور الإلهية بالبرهان في الطبيعيات ك ٨ والإلهيات ك ١٢ ولقول الرسول في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات اللّه قد أبصرت إذ أُدركت بالمبروآت» فالحقُّ إذاً أن يُقال إنّ هذه الأسماءَ تقال على اللّه والمخلوقات بالتشكيك أي بالمناسبة وهذا يعرض في الأسماءِ على وجهين أما لمناسبة أشياءَ كثيرة لشيءٍ واحدٍ كما يقال الصحيح على الدواءِ والبول من حيث أن لكليهما نسبة ومناسبة لصحة الحيوان التي هذا دليل عليها وذاك سبب لها. وأما لمناسبة شيءٍ واحدٍ لشيءٍ آخر كما يقال الصحيح على الدواءِ والحيوان من حيث أن الدواءَ سبب للصحة التي في الحيوان وعلى هذا

النمط يقال بعض الأشياءِ على اللّه والمخلوقات بالتشكيك لا بالاشتراك المحض ولا بالتواطؤِ المحض إذ لا نقدر أن نسمّي اللّه إلاَّ من المخلوقات كما مر في ف ١ وهكذا كل ما يقال على اللّه والمخلوقات فإنه يقال باعتبار أن في الخليقة نسبةً إلى اللّه على أنه مبدؤُها وعلَّتها الموجودُ فيها سابقاً على وجهٍ أعلى جميعُ كمالات الأشياءِ وهذا الضرب من العموم واسطة بين الاشتراك بين الاشتراك المحض والتواطؤِ البسيط لأن وجه التسمية في الأسماء المشككة ليس واحداً كما في المتواطئة ولا مختلفاً كل الاختلاف كما في المشتركة بل الاسم الذي يقال على كثيرين بهذا المعنى يدلّ على مناسباتٍ مختلفةٍ لشيءٍ واحدٍ كما أن الصحيح المقول على البول يدل على دليل صحة الحيوان والمقول على الدواء يدلّ على سببها

إذاً أجيب على الأول بأنه وان كان في قول الأشياءِ يجب إرجاع المشتركات إلى المتواطئ إلاَّ أنه في الأفعال يكون الفاعل الغير المتواطئِ متقدّماً بالضرورة على الفاعل المتواطئِ لأن الفاعل الغير المتواطئِ علة كلية للنوع كله كما أن الشمس علة لتولد جميع الناس أما الفاعل المتواطئُ فليس بعلةٍ فاعلةٍ كليَّةٍ للنوع كله وإلاَّ لكان علةً لنفسه لاندراجه تحت النوع بل هو علةٌ جزئيَّةٌ بالنظر إلى شخصٍ بعينه أكسبَهُ المشاركة في النوع. فإذاً العلة الكلية للنوع كلهِ ليست فاعلاً متواطئاً. لكن العلة الكلية متقدمةٌ على الجزئية وهذا الفاعل الكلي وإن لم يكن متواطئاً إلا أنه ليس مشتركاً محضاً وإلا لم يفعل ما يشبهه بل يجوز أن يقال له فاعلٌ مشكّكٌ كما أنه في قول الأشياءِ ترجع جميع المتواطئات إلى واحدٍ أوّل ليس متواطئاً بل مشكّكاً وهو الموجود

وعلى الثاني بأن شبه الخليقة باللّه غير تامٍّ لأنها لا تمثّل شيئاً متحداً معها ولا بالجنس كما أسلفناه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثالث بأن اللّه ليس بمقدارٍ معادلٍ للمتقدرات فلا يجب أن يكون مندرجاً

مع المخلوقات تحت جنسٍ واحدٍ

أما ما في المعارضة فلازمه أن هذه الأسماءَ لا تقال على اللّه والمخلوقات بالتواطؤِ لا انها تقال عليهم بالاشتراك

الفصلُ السَّادسُ

هل تقال الأسماءُ على المخلوقات قبل أن تقال على الله

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الأسماءَ تقال على المخلوقات قبل أن تقال على اللّه لأننا إنما نسمّي شيئاً بحسبما نعرفه إذ الأسماءُ هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ ونحن نعرف الخليقة قبل أن نعرف اللّه. فإذاً الأسماءُ الموضوعة منا تصدق على المخلوقات قبل صدقها على اللّه

٢ وأيضاً إنما نسمّي اللّه من المخلوقات كما قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ١ والأسماءُ المنقولة من المخلوقات إلى اللّه تقال على المخلوقات قبل أن تقال على اللّه كالأَسد والحجر ونحوهما فإذاً جميع الأسماءِ التي تقال على اللّه والمخلوقات تقال على المخلوقات قبل أن تقال على اللّه

٣ وأيضاً أن جميع الأسماءِ التي يشترك فيها اللّه والمخلوقات تقال على اللّه من حيث هو علة جميع الأشياءِ كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ وما يقال على شيءٍ باعتبار العلِّيَّة يقال عليه بالقول المتأَخر لأن الصحيح يقال على الحيوان قبل أن يقال على الدواءِ الذي هو علة الصحة. فإذاً هذه الأسماءُ تقال على المخلوقات قبل أن تقال على اللّه

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣: ١٤ «اجثو على ركبتيَّ لأبي ربنا يسوع المسيح الذي منه تسمَّى كلُّ أبوَّةٍ في السماوات وعلى الأرض» وكذا في ما يظهر حكم سائر الأسماءُ التي تقال على الله والمخلوقات. فإذاً هذه الأسماءُ تقال على اللّه قبل أن تقال على المخلوقات

والجواب أن يُقال إنّ الأسماءَ المقولة على كثيرين بالتشكيك لا بدَّ أن يكون قولها كلها بالنظر إلى واحدٍ ولذا يجب أخذ ذلك الواحد في حدها كلها ولما كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ كما في الإلهيات ك ٤ م ٢٨ كان لا بدَّ ان ذلك الاسم يقال بالقول المتقدم على ما يؤْخذ في حد غيره وبالقول المتأَخر على غيره بحسب رتبة قربه إلى ذلك الأول قرباً أكثر أو أقل كما أن الصحيح المقول على الحيوان يؤْخذ في حدّ الصحيح المقول على الدواءِ الذي يقال له صحيحٌ من حيث هو علة لصحة الحيوان وفي حد الصحيح المقول على البول الذي يقال له صحيحٌ من حيث هو دليل على صحة الحيوان فهكذا إذاً جميع الأسماءِ المقولة على اللّه مجازاً تقال على المخلوقات قبل أن تقال على اللّه لأنها متى قيلت على اللّه فلا تدل إلاَّ على أشباهٍ بتلك المخلوقات فكما أن الضحك إذا قيل على الروض لا يدلّ إلاَّ على أن الروض المزهر يشبه بنضارته الإنسان الضاحك بشبه المناسبة كذلك إذا قيل الأسد على اللّه فلا يدل إلاَّ على أن اللّه يشبه الأسد في أنه يفعل أفعاله ببأْس وهكذا يتضح أن هذه الأسماءَ من حيث تقال على اللّه لا يمكن أن تحدّ دلالتها إلا بما يقال على المخلوقات. أما الأسماء التي تقال على اللّه لا مجازاً فكذا حكمها أيضاً إذا كانت تقال عليه من حيث العلّيَّة فقط كما ذهب بعض لأنه على ذلك متى قيل اللّه خيّرٌ فليس معناه إلا أن اللّه هو علة خيريَّة الخليقة وهكذا يكون اسم الخيّر المقول على اللّه متضمناً في مفهومه خيريَّة الخليقة وعليه فالخير يقال على الخليقة قبل أن يقال على اللّه. لكن قد حققنا في الفصل الثاني أن هذه الأسماء لا تقال على اللّه من حيث العلّيَّة فقط بل من حيث الذات أيضاً فإذا قيل اللّه خيّرٌ أو حكيمٌ فليس معناه أنه علة الحكمة أو الخيريَّة فقط بل ان لهما فيه وجوداً سابقاً على وجه أعلى فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ هذه الأسماء باعتبار مدلولها تقال على اللّه قبل أن تقال على المخلوقات لأن الكمالات المدلول بها عليها إنما تصدر إلى المخلوقات من اللّه اما باعتبار وضعها فهي موضوعة منا بالوضع الأول

للمخلوقات التي نعرفها قبل اللّه ولذا كان لها في دلالتها تلك الكيفية المناسبة للمخلوقات كما مر في ف ٣

إذن أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه بالنظر إلى وضع الاسم

وعلى الثاني بأن ليس الحكم واحداً في الأسماءِ المقولة مجازاً على اللّه وفي غيرها كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتجه لو كانت هذه الأسماءُ تقال على اللّه من حيث العلّيَّة فقط لا من حيث الذات أيضاً كما يقال الصحيح على الدواءِ

الفصلُ السابعُ

في أن الأسماءَ المفهمة اضافة إلى المخلوقات هل تقال على الله من الزمان

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الأسماءَ المفهمة إضافةً إلى المخلوقات لا تقال على اللّه من الزمان لأن جميع هذه الأسماء تدل على الجوهر الإلهي عند الجمهور ولذا قال امبروسيوس في الإيمان ك ١ ب ١ «ان اسم الرب اسمٌ للسلطان الذي هو الجوهر الإلهي واسم الخالق يدل على فعل اللّه الذي هو ذاته» والجوهر الإلهي ليس زمانيّاً بل أزليّاً. فإذاً هذه الأسماءُ لا تقال على اللّه من الزمان بل من الأزل

٢ وأيضاً كل ما يصدق عليه شيءٌ من الزمان يجوز أن يقال عليه الصنع والصيرورة فإن ما هو أبيض من الزمان يصير أبيض لكن لا يجوز على اللّه الصنع والصيرورة فإذاً لا يقال عليه شيءٌ من الزمان

٣ وأيضاً لو كانت بعض الأسماءِ تقال على اللّه من الزمان بسبب افهامها إضافةً إلى المخلوقات للزم ذلك على ما يظهر في جميع الأسماءِ المفهمة إضافة إلى المخلوقات لكن من الأسماءِ المفهمة إضافةً إلى المخلوقات ما يقال على اللّه من الأزل لأنه قد عرف الخليقة وأحبَّها منذ الأزل كقوله في ار ٣١: ٣ «احببتك حبّاً دائماً» فإذاً سائر الأسماءِ المفهمة إضافة إلى المخلوقات كالرب والخالق تقال على اللّه من الأزل

٤ وأيضاً فإن هذه الأسماءَ تدل على إضافة فإذاً لا يخلو أن تكون تلك الإضافة شيئاً في اللّه أو في الخليقة فقط ولا يمكن أن تكون في الخليقة فقط والاَّ لكان اللّه يُسمَّى ربّاً من الإضافة المقابلة التي في المخلوقات وليس يُسمَّى شيءٌ من مقابله. فإذاً يبقى أن الإضافة شيءٌ في اللّه لكن لا يمكن أن يكون في اللّه شيءٌ من الزمان لكونه فوق الزمان فيظهر إذاً أن هذه الأسماءَ لا تقال على اللّه من الزمان

٥ وأيضاً إنما يقال شيءٌ قولاً إضافيّاً باعتبار الإضافة فيقال ربٌّ مثلاً باعتبار الربوبية كما يقال أبيض باعتبار البياض فلو لم تكن إضافة الربوبية في الله حقيقة بل اعتباراً فقط للزم أن اللّه ليس ربّاً حقيقة وهذا بيِّن البطلان

٦ وأيضاً أن المضافين اللذين ليسا معاً في الطبع يجوز وجود أحدهما مع فقد الآخر كوجود المعلوم مع فقد العلم على ما في المقولات ب ٧ م ٥ والمضافات المقولة على اللّه والخلائق ليست معاً في الطبع فإذاً يمكن قول شيءٍ على اللّه بالإضافة إلى الخليقة وان لم تكن الخليقة موجودة وهكذا فالرب والخالق ونحوهما من الأسماءِ تقال على اللّه من الأزل لا من الزمان

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ٥ ب ١٦ أن هذا الاسم المضاف وهو الرب يصدق على اللّه من الزمان

والجواب أن يقال من الأسماءِ المفهمة إضافة إلى الخليقة ما يقال على اللّه من الزمان لا من الأزل ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أن بعضاً ذهبوا إلى أن الإضافة ليست شيئاً وجوديّاً بل اعتباريّاً فقط وفساد هذا القول بيّنٌ من أن بين الأشياءِ ترتُّباً وتناسباً طبيعيّاً إلا أنه يجب أن يُعلم أن الإضافة لما كانت تقتضي طرفين كانت في كونها شيئاً وجوديّاً أو اعتباريّاً على ثلاثة أقسام لأن من الإضافات ما يكون من جهة الطرفين شيئاً اعتباريّاً فقط وذلك متى لم يمكن أن يكون بين بعض الأشياءِ ترتُّبٌ وتناسب إلا في تصور العقل فقط كما إذا قلنا أن شيئاً بعينه هو بالنسبة إلى

نفسه ذلك الشيءُ بعينه لأن العقل متى تصور واحداً ما مرتين يعتبره كاثنين فيتصور فيه نسبة إلى نفسه وكذا حكم جميع الإضافات الكائنة بين الموجود واللاموجود التي يُصوّرها العقل من حيث يتصور اللاموجود كطرف ما ومثلها جميع الإضافات اللاحقة لفعل العقل كالجنس والنوع ونحوهما. ومنها ما يكون من جهة الطرفين شيئاً وجوديّاً وذلك متى كان بين شيئين نسبةٌ في أمرٍ يصدق عليهما حقيقة كما يتضح في جميع الإضافات اللاحقة للكم كالكبير والصغير والضعف والنصف ونظائرها لوجود الكم في كلا الطرفين ومثلها الإضافات اللاحقة للفعل والانفعال كالمحرّك والمتحرّك والاب والابن وأشباهها ومنها ما يكون في أحد الطرفين شيئاً وجوديّاً وفي الآخر شيئاً اعتباريّاً فقط وذلك كلَّما لم يكن الطرفان من رتبةٍ واحدة كنسبة الحسّ والعلم إلى المحسوس والمعلوم اللذين من حيث أنهما موجودان وجوداً حقيقيّاً هما خارجان عن رتبة الوجود المحسوس والمعقول ولذا كان في العلم والحسّ إضافة وجودية من حيث نسبتهما إلى العلم بالأشياءِ والشعور بها. أما الأشياءُ في حدّ أنفسها فخارجة عن هذه الرتبة ولذا لم يكن في المعقول والمحسوس إضافة وجودية إلى العلم والحسّ بل اعتبارية فقط من حيث أن العقل يتصورهما كطرفين لإضافتي العلم والحسّ ولذا قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ أنهما لا يقالان بالإضافة لأنهما يضافان إلى غيرهما بل لأن غيرهما يضاف إليهما. وكذا لا يقال الأَيمن على العمود إلا من طريق أنه موضوع على الجهة اليمنى من الحيوان فإذاً ليست هذه الإضافة وجودية في العمود بل في الحيوان. فإذاً لما كان اللّه خارجاً عن كل رتبة للخليقة وكانت جميع المخلوقات مترتبة إليه لا بالعكس كان من الواضح أن المخلوقات تضاف إليه وجوداً وأما هو فليس فيه إضافة وجودية إليها بل اعتبارية فقط من حيث أنها هي تضاف إليه وعلى هذا فلا مانع من أن هذه الأسماءَ المفهمة إضافة إلى الخليقة تطلق على اللّه من الزمان لا لمكان تغيرٍ فيه بل لمكان تغيرٍ في الخليقة كما يصير العمود على يمين الحيوان لا بسبب

حصول تغيّرٍ فيه بل بسبب انتقال الحيوان

إذاً أجيب على الأول بأن الأسماءَ الإضافية منها ما هو موضوع للدلالة على نفس النِسَب الإضافية كالمولى والعبد والأب والابن ونظائرها وهذه يقال لها إضافية بحسب الوجود ومنها ما هو موضوع للدلالة على الأشياء التي يلحقها بعض النسب كالمحرِّك والمتحرك والرأس وذي الرأْس وأشباهها وهذه يقال لها إضافية بحسب القول فكذا إذاً تجب مراعاة هذه التفرقة في الأسماء الإلهية أيضاً لأن منها ما يدل على نفس النسبة إلى الخليقة كالرب وهذه لا تدل على الجوهر الإلهي قصداً بل تبعاً من حيث أنها تفترضه كافتراض الربوبية للسلطة التي هي الجوهر الإلهي. ومنها ما يدل قصداً على الذات الإلهية وتبعاً على النسبة كالمخلص والخالق وهذه تدل على فعل اللّه الذي هو ذاته ومع ذلك فإن كلا القسمين يقال على اللّه من الزمان باعتبار النسبة التي يدلان عليها أصالةً أو تبعاً لا باعتبار أنهما يدلاَّن على الذات قصداً أو تبعاً

وعلى الثاني بأنه كما أن الإضافات المقولة على اللّه من الزمان ليست في اللّه إلا اعتباراً كذلك لا يقال عليه الصنع والصيرورة إلا اعتباراً من دون حصول تغيّرٍ في كقوله في مز ٨٩: ١ «أيها السيد انك صرت لنا مؤئلاً»

وعلى الثالث بأن فعل العقل والإرادة مستقرٌ في الفاعل ولذا كانت الأسماءُ الدالة على الإضافات اللاحقة لفعل العقل أو الإرادة تقال على اللّه من الأزل أما الإضافات اللاحقة الأفعال الصادرة بحسب حال التعقل إلى المفعولات الخارجة فتقال على اللّه من الزمان كالمخلص والخلق ونحوهما

وعلى الرابع بأن الإضافات المدلول عليها بهذه الأسماء المقولة على اللّه من الزمان إنما هي في اللّه اعتباراً فقط. أما الإضافات المقابلة لها فهي في المخلوقات حقيقةً وليس يمتنع أن يسمَّى اللّه من الإضافات الموجودة حقيقةً في الخليقة لكن مع تعقل

عقلنا الإضافات المقابلة لها في اللّه بحيث أن اللّه إنما يقال بالإضافة إلى الخليقة لأن الخليقة تضاف إليه كقول الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ «المعلوم يقال بالإضافة لأن العلم يضاف إليه»

وعلى الخامس بأنه لما كان اللّه يُضاف إلى الخليقة بنفس الاعتبار الذي به تضاف الخليقة إليه وكانت إضافة المربوبية حقيقية في الخليقة يلزم أن الله ربٌّ لا اعتباراً فقط بل حقيقةً إذ إنما يقال له ربٌّ بنفس الوجه الذي به الخليقة مربوبةٌ له

وعلى السادس بأنه لمعرفة ما إذا كانت المضافات معاً في الطبع أو لا لا يجب ملاحظة رتبة الأشياء المقولة عليها المضافات بل ملاحظة معاني المضافات فإنه إذا كان أحدها داخلاً في مفهوم الآخر وبالعكس كانت معاً في الطبع كالضعف والنصف والاب والابن وأشباهها أما إذا كان أحدها داخلاً في مفهوم الآخر دون العكس لم تكن معاً في الطبع ومن هذا القبيل العلم والمعلوم لأن المعلوم يقال بحسب القوة والعلم بحسب الملكة أو الفعل ولذا كان المعلوم بحسب حال دلالته متقدماً في الوجود على العلم أما إذا اعتبر بحسب الفعل فهو مقارنٌ للعلم بالفعل إذ لا يتصوَّر شيءٌ معلوماً بالفعل من دون وجود العلم به. فإذاً وإن كان اللّه متقدماً على المخلوقات إلا أنه لما كان داخلاً في مفهوم الرب أن يكون له عبد وبالعكس كان هذان المضافان أي الرَّب والعبد معاً في الطبع وعلى هذا فاللّه لم يكن ربّاً قبل ان كان ثمه خليقةٌ مربوبة له

الفصلُ الثامنُ
هل اسم الله اسمٌ للطبيعة

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن اسم اللّه ليس اسماً للطبيعة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ١٢ «ان Deus (في اللاتينية ومعناه اللّه) يقال من ثَاينْ في اليونانية أي العناية بجميع الأكوان وكلاءَتها أو من أَيْثَاينْ أي

الاضطرام لأن الهنا هو نار آكلة أو من ثِأَستَايْ أي ملاحظة جميع الأشياء» وكل ذلك من قبيل الفعل فإذاً اللّه يدل على الفعل لا على الطبيعة

٢ وأيضاً إنما نسمّي بحسبما نعرفه والطبيعة الإلهية مجهولة لنا فإذاً اسم اللّه لا يدل على الطبيعة الإلهية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الإيمان ٢ أن اللّه اسمٌ للطبيعة

والجواب أن يُقال إنّ ما يوضع منه الاسم للدلالة ليس دائماً نفس ما يوضع للدلالة عليه لأننا كما نعرف جوهر الشيءِ من خواصه أو أفعاله فقد نسميه من بعض أفعاله أو خواصه كما نسمّي جوهر lapidis (أي الحجر) من بعض أفعاله لكونه lædit pedem (أي يؤْذي القدم) لكن هذا الاسم لم يوضَع للدلالة على هذا الفعل بل للدلالة على جوهر الحجر. أما إذا كان بعض الأشياء معلوماً لنا بنفسه كالحرارة والبرودة والبياض وما أشبه ذلك فلا يسمَّى من شيءٍ آخر ولذا كان ما يدل عليه الاسم في هذه الأسماء وما يوضع منه للدلالة واحداً بعينه. فإذاً لأن اللّه ليس معلوماً لنا في طبيعته بل إنما نعلمه من أفعاله أو آثارهِ فإنما نستطيع أن نسميه منها كما مرَّ في الفصل الأوّل وعليه فاسم اللّه اسمٌ للفعل باعتبار ما هو موضوعٌ منه للدلالة فإنه موضوعٌ من العناية الشاملة لجميع الأشياءِ لأن جميع المتكلمين على اللّه يريدون بمسمَّى اللّه ما له عناية شاملة لجميع الأشياءِ ولذا قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ١٢ «الألوهية هي التي ترى جميع الأشياءِ بكمال العناية والخيرية» إلاَّ أنه مع كونه مأْخوذاً من هذا الفعل موضوعٌ للدلالة على الطبيعة الإلهية

إذاً أجيب على الأوّل بأن جميع ما قاله الدمشقي راجع إلى العناية الموضوع منها اسم اللّه للدلالة

وعلى الثاني بأننا إنما نستطيع أن ندل باسمٍ على طبيعة شيءٍ بحسبما نستطيع أن نعرفها من خواصها أو آثارها ولذا لمَّا كنّا نقدر أن نعرف من خاصَّة الحجر جوهره

بحسبما هو في نفسه بعلمنا أن الحجر ماذا كان اسم الحجر دالاًّ على طبيعة الحجر بحسبما هي في نفسها لأنه يدلّ على حدِّ الحجر الذي به نعلم أن الحجر ماذا لأن الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدُّ كما في الإلهيات ك ٤ م ٢٨ لكننا لا نقدر أن نعرف من الآثار الإلهية الطبيعية الإلهية بحسبما هي في نفسها حتى نعلم أنها ماذا بل إنما نعرفها بطريقة السموِّ والعلّيَّة والنفي كما مرَّ في مب ١٢ ف ١٢ وبهذه الطريقة يدلّ اسم اللّه على الطبيعة الإلهية لأنه موضوعٌ ليدل على شيءٍ موجودٍ فوق جميع الأشياءِ وهو مبدأ لجميع الأشياءِ ومنزَّهٌ عن جميع الأشياء فإن هذا ما يقصد الدلالة عليه الناطقون باسم اللّه

الفصلُ التاسعُ
هل يقبل اسم الله الشركة فيهِ

يتخطَّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن اسم اللّه يقبل الشركة فيه لأن كل ما يشترك في مدلول اسم فإنه يشترك في ذلك الاسم أيضاً. واسمُ اللّه يدلّ على الطبيعة الإلهية كما مرَّ في الفصل السابق وهي تقبل الشركة فيها فقد قيل في ٢ بطرس ١: ٤ «به وُهِبت لنا المواعد العظيمة الثمينة لكي نصير بها شركاء في الطبيعة الإلهية» فإذاً اسم اللّه يقبل الشركة فيه

٢ وأيضاً أن الأسماء التي لا تقبل الشركة فيها إنما هي أسماءُ الاعلام فقط واللّه ليس اسم علم بل اسم جنس بدليل جمعه كقوله في مز ٨١: ٦ «قد قلت أنكم آلهة» فهو إذاً يقبل الشركة فيه

٣ وأيضاً أن اسم اللّه موضوع من الفعل كما مر في الفصل القريب لكن سائر الأسماء الموضوعة للّه من أفعاله أو آثارهِ تقبل الشركة فيها كالخيّر والحكيم ونحوهما فإذاً اسم اللّه يقبل الشركة فيه

لكن يعارض ذلك قول الحكيم في حك ١٤: ٢١ «جعلوا على الخشب والحجر

الاسم الذي لا يُشرَك فيه أحدٌ» يريد بذلك الألوهية. فإذاً اسم اللّه ليس يقبل الشركة فيه

والجواب أن يُقال إنّ اسماً يمكن أن يقبل الشركة فيه على ضربين حقيقةً واستعارةً فالأوّل ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب تمام معناه والثاني ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب شيءٌ ممَّا يُتضمَّن في معناه فإن اسم الأسد يشترك فيه حقيقةً جميع الأشياء الحاصلة على الطبيعة المدلول عليها باسم الأسد ويشترك فيه استعارةً جميع الأشياء المشتركة في شيءٍ أسدي كالجُرْأَة أو القوة وتسمَّى أسوداً مجازاً. ولمعرفة أيّ الأسماء تقبل الشركة فيها حقيقةً لا بدَّ من اعتبار أن كل صورة موجودة في فردٍ مشخِّصٍ لها فهي منتشرة في كثيرٍ أما حقيقةً أو اعتباراً على الأقل كما أن الطبيعة الإنسانية منتشرة في كثيرٍ حقيقةً واعتباراً وطبيعة الشمس ليست منتشرة في كثيرٍ حقيقةً بل اعتباراً فقط لجواز تعقلها موجودةً في أفراد كثيرة وما ذاك إلاَّ لأن العقل يتعقل طبيعة كل نوع مجردةً عن الفرد فإذاً الوجود في فردٍ واحدٍ أو أفرادٍ كثيرة خارجٌ عن مفهوم طبيعة النوع. فإذاً إذا روعي مفهوم طبيعة النوع جاز تعقلها موجودة في كثيرٍ واما الفرد فمن حيث أنه فردٌ فهو مفترقٌ عن جميع ما سواه فإذاً كل اسم موضوع ليدل على فردٍ ما لا يقبل الشركة فيه لا حقيقةً ولا اعتباراً لامتناع أن يتصوَّر تكثره فإذاً ما من اسمٍ دالٍّ على شخصٍ ما يقبل الشركة فيه حقيقةً بل استعارةً فقط كما يجوز أن يقال لواحدٍ إكِيلِّس مجازاً من حيث أن له شيئاً من خصائص اكيلِّس وهو القوة. أما الصور التي لا تتشخَّص بفردٍ آخر بل بأنفسها لكونها صوراً قائمة بأنفسها فإذا تُعقّلَت بحسبما هي في أنفسها لا يمكن وقوع الشركة فيها لا حقيقةً ولا اعتباراً بل ربما وقعت فيها استعارةً على نحو ما مرَّ في الأشخاص. ولمَّا لم يكن لنا أن نتعقل الصور الساذجة القائمة بأنفسها على حسب ما هي بل نتعقلها على قياس المركبات التي لها صورٌ في مادَّةٍ فلذلك نضع لها أسماءً مقولة بالاشتقاق دالةً على الطبيعة في فردٍ ما

كما مرَّ في الفصل الأوَّل. وعلى هذا فإذا اعتُبِرَ وجه الأسماء كان وجه الأسماء الموضوعة منَّا للدلالة على طبائع المركبات والأسماء الموضوعة منا للدلالة على الطبائع الساذجة القائمة بأنفسها واحداً. فإذاً لمَّا كان اسم اللّه موضوعاً ليدل على الطبيعة الإلهية كما مرَّ في الفصل السابق وهي لا تقبل التكثر كما مرَّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم أنه لا يقبل الشركة فيه حقيقةً لكنه يقبلها اعتقاداً كما أن اسم الشمس يقبل الشركة فيه على حسب اعتقاد القائلين بشموس كثيرة وعلى هذا قيل في غلا ٦: ٨ «تعبدتم للذين ليسوا بالطبيعة آلهة» وفي شرحه «ليسوا آلهة بالطبيعة بل في اعتقاد الناس» ومع ذلك فإن اسم اللّه يقبل الشركة لا بتمام معناه بل بجزئه على سبيل التشبيه فيقال آلهةٌ للمشتركين في أمرٍ إلهيٍّ على سبيل التشبيه كقوله في مز ٨١: ٦ «قد قلتُ انكم آلهة» أما إذا كان بعض الأسماء موضوعاً ليدلّ على اللّه لا من جهة الطبيعة بل من جهة الفرد من حيث يُعتَبر شيئاً معيناً فلا يقبل الشركة فيه بحالٍ كاسم تِتْرَغْرَمَّاتُنْ عند العبرانيين وكذا الحال لو وضع بعضٌ للشمس اسماً دالاًّ بالتعيين على هذا الفرد

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الطبيعة الإلهية لا تقبل الشركة فيها إلا بحسب مشاركة المشابهة

وعلى الثاني بأن اسم اللّه اسم جنس وليس اسم علمٍ لدلالته على الطبيعة الإلهية في شخصٍ حاصلٍ عليها وأن يكن اللّه في الحقيقة ليس كليّاً ولا جزئيّاً فإن الأسماءَ لا تتبع حال الوجود الحاصل في الأشياءِ بل حال الوجود الحاصل في معرفتنا. ومع ذلك فإنه في حقيقة الأمر لا يقبل الشركة فيه على نحو ما مر في اسم الشمس

وعلى الثالث بأن الخيّر والحكيم ونظائرهما من الأسماء موضوعةٌ من الكمالات الصادرة عن اللّه إلى المخلوقات لكنها ليست موضوعة للدلالة على الطبيعة الإلهية بل للدلالة على الكمالات مطلقاً ولذا فهي تقبل الشركة فيها حتى بحسب حقيقة الأمر

أما اسم اللّه فإنه موضوع من فعلٍ خاصٍّ باللّه نختبره اختباراً متصلاً للدلالة على الطبيعة الإلهية

الفصلُ العاشرُ

هل يقال اسم الله بالتواطؤ على الإلهِ الاشتراكي والحقيقي والاعتقادي

يُتخطَّى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن اسم اللّه يقال بالتواطؤ على الإله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي إذ حيث يختلف المعنى فلا تناقض في السلب والإيجاب لأن الاشتراك يمنع التناقض. والكاثوليكي بقوله: ليس الوثن هو اللّه: يناقض الوثني القائل: الوثن هو اللّه: فإذاً اللّه في كلا القولين يقال بالتواطؤ

٢ وأيضاً كما أن الوثن هو اللّه اعتقاداً لا حقيقةً كذلك التمتع باللذائذ البدنية يقال له سعادة اعتقاداً لا حقيقةً. واسم السعادة يقال بالتواطؤِ على السعادة الاعتقادية والسعادة الحقيقية فإذاً كذلك اسم اللّه يقال بالتواطؤ على الإله الاعتقادي والإله الحقيقي

٣ وأيضاً أن الأشياءَ التي يقال لها متواطئة هي ما كانت حقيقتها واحدة. والكاثوليكي بقوله أن اللّه واحد يتعقل باسم اللّه شيئاً قادراً على كل شيءٍ ومستوجبٍ التعظيم فوق جميع الأشياءِ وهذا بعينه يتعقله الوثني بقوله أن الوثن هو اللّه. فإذاً اسم اللّه يقال بالتواطؤِ في كلا القولين

٤ لكن يعارض ذلك أن ما في العقل شبهٌ لما في الخارج كما في كتاب العبارة ١ ب ١ والحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصوَّر يقال بالاشتراك. فإذاً اسم اللّه المقول على الإله الحقيقي والإله الاعتقادي يقال بالاشتراك

٥ وأيضاً ليس يقدر أحدٌ أن يعبّر عمَّا لا يعرفه. والوثني لا يعرف الألوهية الحقيقية فإذاً متى قال الوثن هو اللّه فليس يعبّر عن الألوهية الحقيقية بخلاف الكاثوليكي فإنه يعبّر عنها بقولهِ ان اللّه واحدٌ. فإذاً اسم اللّه ليس يقال على الإله الحقيقي والإله

الاعتقادي بالتواطؤ بل بالاشتراك

والجواب أن يُقال إنّ اسم اللّه في المعاني الثلاثة المتقدمة لا يؤْخذ بالتواطؤِ ولا بالاشتراك بل بالتشكيك وهذا واضح من أن المتواطئات متوافقة في الحقيقة كل التوافق والمشتركات متخالفةٌ فيها كل التخالف أما المشككات فيجب فيها أن الاسم باعتبارهِ بحسب معنىً يؤْخذ في حدّ نفسه باعتباره بحسب المعاني الأُخر كما أن الموجود المقول على الجوهر يؤْخذ في حدِّ الموجود من حيث يقال على العرض والصحيح المقول على الحيوان يؤْخذ في حد الصحيح من حيث يقال على البول والدواء لأن البول دليلٌ على الصحيح الذي في الحيوان والدواء مؤَثرٌ له وكذا الحال في ما نحن بصددهِ فإن اسم اللّه من حيث يراد به الإله الحقيقي يؤْخذ في حدّ اللّه من حيث يقال على الإله الاعتقادي أو الاشتراكي لأننا متى سمينا واحداً إلهاً بالمشاركة نتعقل باسم اللّه شيئاً حاصلاً على شبه الإله الحقيقي. وكذا متى سمينا الوثن اللّه نتعقل باسم اللّه شيئاً يعتقد الناس أنه اللّه وهكذا يتضح أن للاسم معاني مختلفة إلا أن أحد هذه المعاني داخلٌ في البقية فإذاً يتضح أنه يقال بالتشكيك

إذاً أجيب على الأوّل بأن تكثُّر الأسماء لا يعتبر بحسب قول الاسم بل بحسب معناه فإن اسم الإنسان إذا قيل على أي شيءٍ صدقاً أو كذباً يقال على نحوٍ واحدٍ وإنما يقال على أنحاءٍ متكثرة إذا أردنا به الدلالة على أشياءَ مختلفة كما إذا أراد به واحدٌ الدلالة على ما هو الإنسان حقيقةً وآخر الدلالة على الحجر أو شيءٍ آخر وبذلك يتضح أن الكاثوليكيّ بقولهِ أن الوثن ليس هو اللّه يناقض الوثني المثبت ذلك لأن كليهما يستعمل اسم اللّه للدلالة على الإله الحقيقي إذ الوثني بقولهِ ان الوثن هو اللّه لا يستعمل اسم الله من حيث يدل على الإله الاعتقادي والاَّ لقال الحق فإن الكاثوليكيين أيضاً قد يستعملونه بهذا المعنى كما في قوله في مز ٤٥: ٥ «جميع آلهة الشعوب أصنامٌ»

وكذا يجاب على الثاني والثالث لأن تلك الحجج إنما تتجه بحسب اختلاف قول

الاسم لا بحسب اختلاف معناه

وعلى الرابع بأن الحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصوَّر ليس يقال بالاشتراك المحض بل أن الفيلسوف في سوابق المقولات في باب المشترك يريد بالمشتركات ما يعم المشكّكات أيضاً لأن الموجود المقول بالتشكيك قد يقال أيضاً انه يطلق بالاشتراك على مقولات مختلفة

وعلى الخامس بأن طبيعة اللّه ليس يعرفها كما هي في نفسها لا الكاثوليكي ولا الوثني بلا كلاهما يعرفها من طريق العلّيَّة أو السمو أو التنزيه كما تقدم في مب ١٢ ف ١٢ وعلى هذا يجوز أن يكون مراد الوثني باسم اللّه في قولهِ: الوثن هو اللّه: نفس المعنى الذي يريده به الكاثوليكي في قوله: الوثن ليس هو اللّه: أما إذا كان واحد لا يعرف اللّه بوجهٍ من الوجوه فلا يسميه اللّهمَّ إلا أن يكون ذلك كما نلفظ بعض أسماءٍ نجهل معانيها

الفصلُ الحادي عشر
هل اسم الموجود هو أخصُّ الأسماء بالله

يُتخطَّى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن اسم الموجود ليس أخصَّ الأسماءِ باللّه لأن اسم اللّه لا يقبل الشركة فيه كما مرّ في الفصل التاسع. واسم الموجود ليس يمنع من الشركة فيه. فإذاً ليس اسم الموجود أخصّ الأسماءِ باللّه

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٣ مقا ١ «ان اسم الخيّر يوضح بأعلى طريقةٍ جميع صدورات اللّه» واليقُ شيءٍ باللّه كونه مبدأً كليّاً لجميع الأشياءِ فإذاً أخص الأسماءِ به الخير لا الموجود

٣ وأيضاً كل اسمٍ إلهيٍّ يتضمن إضافةً إلى المخلوقات فيما يظهر لأننا لا نعرف اللّه إلاَّ بالمخلوقات. واسم الموجود ليس يتضمن نسبةً إلى المخلوقات. فإذاً ليس أخصَّ الأسماءَ باللّه

لكن يعارض ذلك ما ورد في خر ٣: ١٣ من أنه لمَّا سأَل موسى الرب بقوله «ان قالوا لي ما اسمهُ فماذا أقول لهم» أجابه «كذا قل الموجود أرسلني إليكم» فإذاً اسم الموجود هو أخصُّ الأسماءِ باللّه

والجواب أن يُقال إنّ اسم الموجود هو أخصّ الأسماء باللّه من ثلاثة أوجه أما أوَّلاً فمن جهة معناه لأنه لا يدل على صورةٍ ما بل على نفس الوجودِ ولمَّا كان وجود اللّه عين ماهيته وليس شيءٌ غيره كذلك كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ فمن الواضح ان هذا الاسم أخص دلالةً على اللّه من بقية الأسماءِ لأن كل شيءٍ يسمَّى من صورته. وأما ثانياً فمن جهة عمومهِ فإن جميع ما سواه من الأسماءِ أما أخص منه أو إذا ساوقته تزيد عليه مع ذلك شيئاً اعتباريّاً وبذلك تصوره نوعاً من التصوير وتعينه على نحوٍ ما. لكن عقلنا ليس له في حال هذه الحيوة أن يعرف ذات اللّه كما هي في نفسها بل أيُّما حال يعينه لما يتعقله في حق اللّه فهو قاصر عن الحال التي عليها اللّه في حد نفسه ولذا فكلما كانت بعض الأسماء أقل تعييناً وأكثر عموماً وإطلاقاً كانت عندنا أخصَّ باللّه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٢ «ان أخص الأسماء المقولة على اللّه كلها هو الموجود لأنه لاشتماله في نفسه على كل شيءٍ فهو حاصلٌ على الوجودِ كلجة جوهر غير متناهية ولا محدودة لأن كلاًّ من الأسماءِ الأُخر يتعيَّن به حال من أحوال جوهر الشيء أما الموجود فلا يعيّن حالاً من أحوال الوجود بل يدل عليها جميعاً بدون تعيين ولذا جعل اسماً للجة الجوهر الغير المتناهية. وأما ثالثاً فمما يقترن به معناه لأنه يدل على الوجود في الحاضر وهذا أخص ما يقال على اللّه الذي لا يعرف وجوده ماضياً أو مستقبلاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٢ وكتاب ٨٣ مب ١٧

إذاً أجيب على الأوَّل بأن اسم الموجود هو أخصُّ باللّه من اسم اللّه باعتبار ما هو موضوع منه أيُّ الوجود وباعتبار كيفية دلالته وما يقترن به معناه كما مر في جرم

الفصل. أما باعتبار ما وضع للدلالة عليه فاسم اللّه أخص منه باللّه لأنه موضوع للدلالة على الطبيعة الإلهية بل أخص منه أيضاً اسم تِتْرَغْرَامَّاتُنْ الموضوع للدلالة على جوهر اللّه الغير القابل الشركة فيه ولجزئي (إذا ساغ لنا هذا القول)

وعلى الثاني بأن الخيّر هو الاسم الأخصُّ باللّه من حيث هو علةٌ لا مطلقاً. لأن الوجود مطلقاً سابقٌ في تصور العقل على العلة

وعلى الثالث بأنه ليس من الضرورة أن تكون جميع الأسماء الإلهية متضمنة نسبةً إلى المخلوقات بل يكفي أن تكون موضوعةً من بعض الكمالات الصادرة عن اللّه إلى المخلوقات التي أولها الوجود المشتق منه الموجود

الفصلُ الثَّاني عشرَ
هل يجوز أن يُحكَم على الله بقضايا موجبة

يُتَخطَّى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أنه لا يجوز أن يحكم على اللّه بقضايا موجبة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ «ان السلوب في حق اللّه صادقة اما الإيجابات فغير متلاحمة»

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في كتاب الثالوث «ان الصورة البسيطة لا يجوز أن تكون موضوعاً» واللّه صورة متناهية في البساطة كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ و٨ فإذاً لا يجوز أن يكون موضوعاً. وكل ما يحكم عليه بقضية موجبة يُتخَذ كموضوع لها. فإذاً لا يجوز أن يحكم على اللّه بقضية موجبة

٣ وأيضاً كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذبٌ. ووجود اللّه منزّهٌ عن كل تركيبٍ كما أثبتناه في مب ٣ ف ٧ فإذاً لما كان كل عقل موجب يعقل شيئاً مع تركيب يظهر أنه لا يجوز أن يحكم على اللّه حكماً صادقاً بقضية موجبة

لكن يعارض ذلك أن الكذب ليس يخضع للإيمان. وبعضُ القضايا الموجبة خاضعةٌ للإيمان نحو أن اللّه مثلثٌ وواحدٌ وانه قادرٌ على كل شيءٍ. فإذاً يجوز أن يُحكَم

على اللّه حكماً صادقاً بقضايا موجبة

والجواب أن يقال يجوز أن يُحكَم على اللّه حكماً صادقاً بقضايا موجبة ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أنه في كل قضيةً موجبة صادقة يجب أن يكون المحمول والموضوع متحدين ماصدقاً نوعاً من الاتحاد ومتغايرين مفهوماً وهذا بينٌ في القضايا ذات المحمول العرضيّ والقضايا ذات المحمول الجوهري فواضحٌ ان الإنسان والأبيض متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً لأن حقيقة الإنسان غيرٌ وحقيقة الأبيض غيرٌ وكذا الحال في قولنا الإنسان حيوان لأن ما هو إنسان هو حيوان حقيقةً لاشتمال الشخص الواحد بعينهِ على الطبيعة الحسية التي منها يقال لها حيوان وعلى الطبيعة النطقية التي منها يقال له إنسان وعلى هذا كان المحمول والموضوع هنا أيضاً متحدين ذاتاً ومتغايرين اعتباراً. أما في القضايا التي يحمل فيها الشيء على نفسه فالأمر كذلك من وجهٍ ما أي من حيث أن ما يضعه العقل من جهة الموضوع يخصصه بجهة الشخص وما يضعه من جهة المحمول يخصصه بطبيعة الصورة الموجودة في الشخص بناءً على ما يقال من أن المحمولات تعتبر من جهة الصورة والموضوعات من جهة المادة وهذا التغاير الاعتباري يحاذيه تعدد المحمول والموضوع وأما الاتحاد الحقيقي فيدل عليه العقل بالتأليف واللّه في حد نفسه واحدٌ وبسيطٌ من كل وجهٍ غير أن عقلنا إنما يعرفه بحسب تصورات مختلفة لتقاصره عن أن يراه كما هو في نفسه لكنه وأن تعقله تحت تصورات مختلفة يعرف مع ذلك أن بإزاء جميع تصوراته شيئاً واحداً بعينه بسيطاً. فإذاً هذا التعدد الاعتباري يمثله العقل بتعدد المحمول والموضوع وأما الوحدة فيمثلها بالتأليف

إذاً أجيب على الأوّل بأن ديونيسيوس إنما قال أن الإيجابات في حق اللّه غير متلاحمة أو غير متلائمة كما في ترجمةٍ أُخرى من حيث أن اللّه لا يلائمه اسمٌ باعتبار كيفية الدلالة كما مرَّ في الفصل الثالث

وعلى الثاني بأن عقلنا ليس له أن يدرك الصور الساذجة القائمة بأنفسها على ما

هي عليه في أنفسها يتصورها على طريقة المركبات التي يكون فيها شيءٌ محلٌّ وشيءٌ حالٌّ ولذا فهو يتصور الصورة الساذجة كموضوع ويصفها بشيءٌ

وعلى الثالث بأن قولنا أن العقل العاقل شيئاً على خلاف ما هو كاذبٌ قضية تحتمل معنيين لاحتمال أن يكون الجارّ والمجرور معيناً لكلمة التعقل من جهة المعقول أو من جهة العاقل فإن كان الأول كانت القضية صادقة ومعناها كل عقل يعقل إن شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذبٌ لكن هذا لا محل له هنا لأن عقلنا إذا حكم على اللّه بقضية لا يقول أنه مركب بل أنه بسيط. وإن كان الثاني كانت القضية كاذبةً لأن حال العقل في التعقل مغايرٌ لحال الشيءِ في الوجود إذ من الواضح أن عقلنا يعقل الماديات التي هي دون بطريقة غير مادية لا بمعنى أنه يعقل أنها غير مادية بل بمعنى أن له في تعقله طريقة غير مادية. وكذا متى عقل البسائط التي هي فوقه فإنه يعقلها بحسب طريقته أي بطريقة التركيب لا بمعنى أنه يعقل أنها مركبة وعلى هذا فليس عقلنا كاذباً بحكمه على اللّه بطريقة التركيب

المبحثُ الرَّابع عشرَ
في علم الله ـ وفيه ستة عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بجوهر اللّه بقي وجوب النظر في ما يتعلق بفعلهِ. ولأن الفعل منهُ ما يستقر في نفس الفاعل ومنهُ ما يصدر إلى مفعولٍ خارجٍ سنتكلم أولاً على علم اللّه وإرادته لاستقرار التعقل في نفس العاقل والإرادة في نفس المريد ثم على قدرتهِ التي تعتبر كمبدإٍ الفعل الإلهي الصادر إلى مفعولٍ خارج ولأن التعقل ضربٌ من الحيوة فبعد النظر في العلم الإلهي يجب النظر في الحيوة الإلهية ولأن العلم يتعلق بالأمور الحقة سيُنظَر أيضاً في الحق والكذب. وأيضاً لأن كل معروف يحصل في العارف وحقائق الأشياء من حيث هي حاصلة في اللّه العارف تسمَّى تصورات

يجب تعقيب النظر في العلم بالنظر في التصورات. أما العلم فالبحث فهو يدور على ست عشرة مسئلة ــ ١ هل في اللّه علمٌ ــ ٢ هل يعقل اللّه ذاته ــ ٣ هل يحيط علماً بذاتهِ ــ ٤ هل تعقلهُ هو عين جوهرهِ ــ ٥ هل يعقل غيره ــ ٦ هل لهُ بغيره معرفةٌ خاصةٌ ــ ٧ هل علم اللّه تدريجي ــ ٨ هل علم اللّه هو علة الأشياء ــ ٩ هل يتعلق علم اللّه بالمعدومات ــ ١٠ هل يتعلق بالشرور ــ ١١ هل يتعلق بالجزئيات ــ ١٢ هل يتعلق بغير المتناهيات ــ ١٣ هل يتعلق بالحوادث المستقبلة ــ ١٤ هل يتعلق بالقضايا ــ ١٥ هل هو متغيرٌ ــ ١٦ هل علم اللّه بالأشياء نظريٌّ أو عمليٌّ.

الفصلُ الأوَّلُ
هل في الله علمٌ

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه علمٌ لأن العلم ملكة والملكة لا تليق باللّه إذ هي واسطةٌ بين القوة والفعل فإذاً ليس في اللّه علمٌ

٢ وأيضاً لمَّا كان العلم إنما يتعلَّق بالنتائج كان معرفةً مسببة عن شيءٍ آخر أي عن معرفة المبادئ واللّه ليس فيه شيءٌ مسبَّبٌ فإذاً ليس فيه علمٌ

٣ وأيضاً كل علمٍ فامَّا كليّ أو جزئيّ واللّه ليس فيه كليٌّ وجزئيٌّ كما يتضح ممَّا مر في مب ٣ ف ٥ فإذاً ليس فيه علم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١١: ٣٣ «يا لعمق غنى اللّه وحكمته وعلمه»

والجواب أن يُقال إنّ في اللّه علماً بالغاً غاية الكمال ولبيان ذلك يجب اعتبار أن الأشياء العارفة تمتاز عن الأشياء الغير العارفة بكون الموجودات الغير العارفة ليس فيها إلا صورتها فقط والعارفة من شأنها أن يكون فيها صورة شيءٍ آخر أيضاً لأن مثال المعروف يحصل في العارف ومن ذلك يتضح أن طبيعة غير العارف أكثر تقيداً وانحصاراً وطبيعة الأشياءِ العارفة أكثر سعةً وامتداداً ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحوٍ ما جميع الأشياء» وانحصار الصورة إنما يكون بالمادَّة ولذا قلنا في ما مرّ أن الصور كلما كانت أعرى عن المادَّة كانت

أقرب إلى لا نهايةٍ ما. فإذاً يتضح أن تجرُّد شيءٍ عن المادَّة هو السبب في كونه ذا قوةٍ عارفةٍ وعلى حسب حال التجرد يكون حال المعرفة وبناءً على ذلك قيل في كتاب النفس ٢ م ١٢٤ أن النبات ليس له قوة المعرفة بسبب مادِّيته أما الحسّ فله ذلك بسبب قابليته للصور المجرَّدة عن المادة وأما العقل فله قوة أعظم على المعرفة لكونه أكثر تجرداً عن المادة وأقل مخالطة لها كما في كتاب النفس ٣ م ٤ وعلى هذا فلأَن اللّه في غاية التجرد عن المادة كما يتضح مما مرَّ في مب ٧ ف ١ يلزم كونه بالغاً غاية المعرفة

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كانت الكمالات الصادرة عن اللّه إلى المخلوقات موجودةً في اللّه على وجهٍ أعلى كما مر في مب ٦ ف ٤ يجب أنه كلما أطلق على اللّه اسم مأخوذ من أيِّ كمالات الخليقة يُعرَّى معناهَ عن كل ما يختص بالحال الناقصة التي تلائم الخليقة. فإذاً ليس العلم في اللّه صفةً أو ملكةً بل جوهراً وفعلاً صرفاً

وعلى الثاني بأن ما في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر هو في اللّه على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ١٣ ف ٤ والإنسان له معارف مختلفة باختلاف المعروفات فيقال أن له فهماً باعتبار معرفته المبادئ وعلماً باعتبار معرفته النتائج وحكمةً باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة أو فطنة باعتبار معرفته المعمولات مع أن اللّه يعرف جميع ذلك بمعرفةٍ واحدة وبسيطة كما سيأتي بيانه في ف ٧ فإذاً يجوز تسمية معرفة اللّه البسيطة بجميع هذه الأسماء لكن بحيث يجرَّد كل منها عند إطلاقه على اللّه عن كل ما فيهِ من النقص ويبقى كل ما فيه من الكمال وعلى هذا قيل في أيوب ١٢: ١٣ «عنده الحكمة والجبروت وله المشورة والفهم»

وعلى الثالث بأن العلم يكون على حسب حال العارف لأن المعلوم يكون في العالم على حسب حال العالم ولذا لما كان حال الذات الإلهية أعلى من حال المخلوقات لم يكن للعلم الإلهي حال العلم المخلوق أي أن يكون كليّاً أو جزئيّاً أو بالملكة أو بالقوة أو

جارياً على حال كذا

الفصلُ الثاني
هل يعقل الله ذاته

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يعقل ذاته ففي كتاب العلل قض ١٣ «كل عالمٍ يعلم ماهيته فهو راجع على ماهيته رجوعاً كاملاً» واللّه ليس يخرج عن ماهيته ولا يتحرك بحالٍ وهكذا لا يصح في حقّهِ أن يرجع على ماهيته فهو إذاً ليس يعلم ماهيته

٢ وأيضاً أن التعقل انفعالٌ وتحركٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ و٢٨ والعلم أيضاً تشبيهٌ بالشيءِ المعلوم والمعلوم أيضاً كمالٌ للعالم وليس شيءٌ يتحرك أو ينفعل أو يتكمل من ذاته وأيضاً ليس شيءٌ يشبه ذاته كما قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٣ فاللّه إذاً ليس يعلم ذاته

٣ وأيضاً إنما نحن مشابهون للّه في العقل إذ إنما نحن على صورة اللّه من حيث العقل كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١ وعقلنا ليس بعقل ذاته إلا كما يعقل غيره كما في كتاب النفس ٣ م ١٥ فإذاً اللّه ليس يعقل ذاته إلا أن يُقال إنّه يعقل ذاته بتعقله غيره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٢ «لا يعلم أحدٌ ما في اللّه إلا روح اللّه»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يعقل ذاته بذاته ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أن موضوع الفعل المعتبر طرفاً نهائيّاً له وان كان في الأفعال المتعدية إلى مفعول خارجٍ شيئاً خارجاً عن الفاعل إلا أنه في الأفعال المستقرة في نفس الفاعل موجودٌ في نفس الفاعل وبحسب كونه فيه يكون الفعل بالفعل وعلى هذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٦ «المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل والمعقول بالفعل هو العقل بالفعل» إذ إنما نشعر بشيء أو نعقله بالفعل من حيث أن عقلنا أو حسنا يحصل بالفعل بقبوله

صورة المحسوس أو المعقول وإنما يمتاز الحسّ أو العقل عن المحسوس أو المعقول من حيث أن كليهما بالقوة فإذاً لما لم يكن في اللّه شيء من القوة بل هو فعل بحتٌ فلا بدَّ أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينهِ من جميع الوجوه أي بحيث أنه لا يخلو عن الصورة المعقولة كعقلنا عند ما يعقل بالقوة ولا تغاير الصورة المعقولة جوهر العقل الإلهي كما يعرض في عقلنا عندما يعقل بالفعل بل الصورة المعقولة هي نفس العقل الإلهي وهكذا فهو يعقل ذاته بذاته

إذاً أجيب على الأول بأن رجوع شيء على ماهيته ليس هو إلاَّ قيامه بنفسه لأن الصورة من حيث تكمل المادة بإفادتها إياها الوجود تفاض عليها على نحوٍ ما ومن حيث أن لها وجوداً في ذاتها ترجع على ذاتها فإذاً القوى المدركة التي ليست قائمة بأنفسها بل هي فعلٌ لبعض الآلات الجسمانية لا تدرك ذواتها كما يتضح في كل من المشاعر. أما القوى المدركة القائمة بأنفسها فإنها تدرك ذواتها ولذا قيل في كتاب العلل «العالم بماهيتهِ يرجع على ماهيته» والقيام بالنفس في غاية المناسبة للّه فإذاً على هذا الوجه من الكلام هو في غاية الرجوع على ماهيته والعلم بذاته

وعلى الثاني بأن التحرك والانفعال في قولنا التعقل تحرك وانفعالٌ ما مقولان بالاشتراك كما في كتاب النفس ٣ لأن التعقل ليس هو الحركة التي هي فعل شيءٍ ناقص والتي تكون من شيءٍ إلى آخر بل الحركة التي هي فعلُ شيءٍ كاملٍ مستقرٌ في نفس الفاعل وكذا أيضاً استكمال العقل بالمعقول أو مشابهته له إنما يناسب العقل الذي يكون أحياناً بالقوة لأنه بوجوده بالقوة يمتاز عن المعقول ويصير مشابهاً له بالصورة المعقولة التي هي شبه الشيء المعقول ويستكمل بها استكمال القوة بالفعل. والعقل الإلهي الذي ليس بالقوة بوجهٍ من الوجوه ليس يستكمل بالمعقول ولا يصير مشابهاً له بل هو عين كماله وعين تعقله

وعلى الثالث بأن الهيولى الأولى الموجودة بالقوة فقط ليس لها وجودٌ طبيعيٌّ إلا

بحسب كونها خارجة إلى الفعل بالصورة. وعقلنا الهيولاني في مرتبة المعقولات كالهيولى الأولى في مرتبة الطبيعيات لكونه بالقوة إلى المعقولات كما أن الهيولى الأولى بالقوة إلى الطبيعيات فإذاً لا يمكن أن يكون لعقلنا الهيولاني فعلٌ معقول إلا من حيث يستكمل بصورةٍ معقولةٍ لشيءٍ ما وهكذا فهو يعقل ذاته بالصورة المعقولة كما يعقل غيره أيضاً. وواضحٌ أنه بإدراكه المعقول يعقل نفس تعقله وبالفعل يدرك القوة العقلية. واللّه كالفعل المحض في مرتبة الموجودات وفي مرتبة المعقولات ولذا فهو بعقل ذاته بذاته

الفصلُ الثالثُ

هل يحيط الله علماً بذاتِه

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يحيط علماً بذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٤ «ما يحيط علماً بذاته فهو متناهٍ عند ذاته» واللّه غير متناهٍ بوجهٍ من الوجوه فإذاً ليس يحيط علماً بذاته

٢ وأيضاً إنْ قيل إنّ اللّه غير متناهٍ عندنا لكنه متناهٍ عند ذاته يردهُ أن كل شيء باعتبارهِ عند اللّه أحق منه باعتبارهِ عندنا فلو كان اللّه متناهياً عند ذاته وغير متناهٍ عندنا لكان كونه متناهياً أحق من كونه غير متناهٍ وهذا منافٍ لما تقرَّر في مب ٧ ف ١ فإذاً اللّه ليس يحيط علماً بذاته

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المار «كل ما يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته» واللّه يعقل ذاته. فإذاً يحيط علماً بذاته

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة بيان ذلك أنه إنما يُقال إنّ شيئاً يحاط به علماً متى بُلِغ إلى أقصى معرفته وذلك متى عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة على قدر ما يقبل المعرفة كما أن قضية برهانية يُحاط بها علماً متى عُلِمَت بالبرهان لا متى عرفت بدليلٍ ظنّيٍّ. وواضح أن اللّه يعرف ذاته معرفة كاملة بقدر كمال معروفيته إذ كل شيء معروفٌ بحسب حال فعله لأن شيئاً لا يُعرَف بحسب كونه بالقوة بل بحسب

كونه بالفعل كما في الإلهيات ك ٩ م ٢٠ وقدرة اللّه في المعرفة على قدر فعليته في الوجود لأنه إنما يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة كما مرَّ تحقيقه في الفصل الأول فإذاً واضح أنه يعرف ذاته على قدر قابلية ذاته للمعرفة ولذا فهو يحيط علماً بذاته إحاطة كاملة

إذاً أجيب على الأول بأن الإحاطة أن أخذت بالحصر فهي تدل على شيءٍ مشتمل على غيره ومتضمِّنٍ له وعلى هذا يجب أن يكون كل محاط به متناهياً ككل متضمَّن لكنه ليس يُقال إنّ اللّه يحيط علماً بذاته بهذا المعنى كأنما عقله مغاير لذاته وحاوٍ ومتضمنٌ ذاته بل يجب تأويل مثل هذا الكلام بالمعنى السلبي لأنه كما يُقال إنّ اللّه في ذاته لعدم كونه محوياً من شيءٍ خارجٍ كذلك يُقال إنّه يحيط علماً بذاته لأنه ليس يخفى عليه شيء من ذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب رؤْية اللّه رسا ١١٢ إلى باولينا ب ٩ «إنما يحاط بالرؤْية بما يُرَى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي»

وعلى الثاني بأنه متى قيل ان اللّه متناهٍ عند ذاته يجب فهمه على سبيل التشبيه المناسبي لأنه في عدم تجاوز ذاته حدَّ عقله كالشيء المتناهي في عدم تجاوز حدَّ العقل المتناهي وليس المراد به كونه يعقل أنه شيء متناهٍ

الفصل الرَّابع
هل تعقُّل الله عينُ جوهره

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن تعقل اللّه ليس عين جوهره لأن التعقل فعلٌ ما. والفعل يدل على شيء صادر عن الفاعل وجوهر الفاعل ليس يصدر عن الفاعل فإذاً ليس تعقل اللّه عين جوهرهِ.

٢ وأيضاً متى عَقَل عاقلٌ أنه يعقل فليس ذلك تعقُّل معقولٍ عظيمٍ أو أولي بل تعقل أمرٍ ثانويٍ وتبعيٍ فلو كان اللّه عين تعقله لكان تعقله كما لو تعقلنا اننا نعقل فلا

يكون تعقل اللّه أمراً عظيماً

٣ وأيضاً أن كل تعقل يتعلق بشيءٍ ولما كان اللّه يعقل ذاته فلو لم يكن مغايراً لتعقله لعَقَلَ أَنه يعقل وأَنه يعقل أنه يعقل ذاته وهكذا إلى غير النهاية. فإذاً ليس تعقُّلُ اللّه عين جوهرهِ.

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٧ «ان وجود اللّه هو عين حكمته». وحكمة اللّه هي عين تعقُّلهِ. فإذاً وجود اللّه هو عينُ تعقله. ووجود اللّه هو عين جوهرهِ كما مرَّ في مب ٣ ف ٤ فإذاً تعقل اللّه هو عين جوهره

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن تعقل اللّه هو عين جوهرهِ لأنه لو كان تعقل اللّه مغايراً لجوهره لوجب على ما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٣٩ أن يكون فعل الجوهر الإلهي وكماله شيئاً مغايراً له تكون نسبة الجوهر الإلهي إليه نسبة القوة إلى الفعل وهو ممتنع قطعاً لأن التعقل هو كمالُ العاقل وفعلُهُ. ولا بد من النظر في أن ذلك كيف هو فقد مرَّ في ف ٢ أن التعقل ليس فعلاً صادراً إلى شيء خارجٍ بل يستقر في الفاعل كفعله وكماله كما أن الوجود هو كمال الموجود لأنه كما أن الوجود يتبع الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة واللّه ليس فيه صورة مغايرة لوجودهِ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ و٧ فإذاً لما كانت ماهيته أيضاً صورة معقولة كما مرَّ في مب ٣ ف ٧ يلزم بالضرورة أن تعقله هو عين ماهيته وعين وجودهِ وهكذا يتضح من جميع ما تقدم أن العقل والعاقل وما يُعقَل والصورة المعقولة والتعقل كل ذلك في اللّه شيءٌ واحدٌ بعينه من كل وجهٍ ومن ذلك يتضح أن وصف اللّه بالعاقل لا يوجب تكثراً في جوهره

إذاً أجيب على الأول بأن التعقل ليس فعلاً خارجاً عن الفاعل بل مستقراً فيه.

وعلى الثاني بأنه متى عُقِلَ ذلك التعقل الذي ليس قائماً بنفسه فليس يُعقَل شيء عظيماً كما إذا عَقَلْنا تعقُّلنا ولذا ليس الأمر كذلك في التعقل الإلهي الذي هو قائمٌ بنفسه.

وبهذا يتضح الجواب على الثالث لأن التعقل الإلهي الذي هو قائمٌ بنفسه يتعلق بذاته لا بغيره حتى يلزم التسلسل

الفصلُ الخامسُ
هل يعرف اللّه غيره

يتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يعرف غيره لأن كل ما هو غير اللّه فهو خارج عنه وقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «ان اللّه لا يرى شيئاً خارجاً عنه» فهو إذاً ليس يعرف غيره

٢ وأيضاً أن المعقول هو كمال العاقل فلو كان اللّه يعقل غيره لكان غيره كمالاً له وأشرف منه وهذا محالٌ

٣ وأيضاً أن التعقل يستفيد نوعيته من المعقول كما أن كل فعل آخر أيضاً يستفيد نوعيته من موضوعه فإذاً كلما كان الشيء المعقول أشرف كان التعقل أشرف. واللّه عين تعقله كما يتضح مما مر في الفصل السابق. فإذاً لو كان يعقل شيئاً غيره لاستفاد نوعيته من شيءٍ غيره وأنه محال. فإذاً ليس يعقل غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٤: ١٣ «كل شيء عارٍ مكشوف الباطن لعينيه»

والجواب أن يقال من الضرورة أن اللّه يعرف غيره فمن الواضح أنه يعقل ذاته تعقلاً كاملاً والاَّ لم يكن وجوده كاملاً لأن وجوده عين تعقله وإذا عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة فلا بدَّ أن تُعرَف قدرته معرفةً كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفةً كاملة ما لم يُعرَف ما تتناوله ولما كانت قدرة اللّه تتناول غيره لأنها العلة الأُولى الفاعلية لجميع الموجودات كما يتضح مما مرَّ في مب ٢ ف ٣ فمن الضرورة أن اللّه يعرف غيره وهذا يزداد وضوحاً إذ اعتبر أيضاً ان وجود العلة الفاعلة الأُولى أي اللّه هو عين تعقلها فإذاً جميع المعلولات التي لها وجود سابق في اللّه من حيث هو علتها الأولى لا بدَّ أن تكون

موجودةً في تعقله وان تكون كلها فيه على حسب الحالة للمقولة لأن كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ما هو فيه. أما أنه كيف يعرف غيره فلا بدَّ لمعرفته من ملاحظة أن شيئاً يُعرف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شيءٌ في ذاته متى عُرِفَ بالمثال الخاص المساوي للمعروف كما إذا رأَت العين إنساناً بمثال الإنسان. ويُرَى في غيره ما يُرَى بمثال ما هو حاوٍ له كما إذا رُؤيَ جزءٌ في الكل بمثال الكل أو إذا رُؤيَ الإنسان في المرآة بمثال المرآة أو على أيٍ نحو آخر من الأنحاء التي يحدث أن يُرَى بها شيءٌ في غيره. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ اللّه يرى ذاته في ذاته لأنه يرى ذاته بماهيته. أما الأشياءُ المغايرة له فيراها لا في ذواتها بل في ذاته من حيث أن ماهيته تحوي شبه غيرهِ

إذاً أجيب على الأول بأن ليس المراد في قول اوغسطينوس أن اللّه لا يرى شيئاً خارجاً عنه أنه لا يرى شيئاً مما هو خارجٌ عنه بل ما هو خارج عنه لا يراه إلا في ذاته كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن المعقول هو كمال العاقل لا بحسب جوهره بل بحسب مثاله الحاصل به في العقل كصورته وكماله فإن الحجر مثلاً لا يحصل في النفس بل إنما يحصل فيها مثاله كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ وأما الأشياءُ المغايرة للّه فتعقل من اللّه من حيث ان ماهيته تحوى مُثُلها كما مرَّ في جرم الفصل. فإذاً ليس يلزم أن كمال العقل الإلهي شيءٌ مغايرٌ لماهية اللّه

وعلى الثالث بأن التعقل لا يستفيد نوعيته مما يُعقَل في غيره بل من المعقول الأوَّلي الذي فيه يعقل غيره لأن التعقل إنما يستفيد نوعيته من موضوعه من حيث أن الصورة المعقولة هي مبدأُ الفعل العقلي لأن كل فعل إنما يستفيد نوعيته من الصورة التي هي مبدأُ الفعل كما يستفيد التسخين نوعيته من الحرارة فإذاً إنما يستفيد الفعل العقلي نوعيته من تلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل وهذه هي

صورة المعقول الأوَّلي التي ليست في اللّه شيئاً غير ماهيته المشتملة على جميع مثُل الأشياء فإذاً لا يجب أن التعقل الإلهي أو بالأحرى اللّه يستفيد نوعيته من غير الذات الإلهية.

الفصلُ السَّادسُ

هل يعرف الله غيره معرفةً خاصة

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن اللّه لا يعرف غيره معرفة خاصة لأنه إنما يعرف غيره بحسب وجود غيره فيه كما مرَّ في الفصل الآنف وغيره موجود فيه على أنه العلة الأُولى العامة والكلية فإذاً غير اللّه يُعرَف منه من حيث هو في العلة الأُولى والكلية. لكن هذه معرفة بالعموم لا بالخصوص فاللّه إذاً يعرف غيره بالعموم لا بالخصوص

٢ وأيضاً أن الماهية الإلهية تبعد عن ماهية الخليقة على قدر بعد ماهية الخليقة عنها وليس يمكن معرفة الماهية الإلهية بماهية الخليقة كما مرَّ في مب ١٢ ف ١ فكذا إذاً لا يمكن معرفة ماهية الخليقة بالماهية الإلهية وهكذا لما كان اللّه لا يعرف شيئاً إلا بماهيته يلزم أنه لا يعرف الخليقة بحسب ماهيتها حتى يعرف أنها مادة مما هو معرفة شيءٍ معرفةً خاصة

٣ وأيضاً ليس يُعرَف شيء معرفةً خاصة إلا بحقيقته الخاصة. ولما كان اللّه يعرف جميع الأشياء بماهيته يظهر أنه ليس يعرف كلاً منها بحقيقته الخاصة لأن شيئاً واحداً بعينه لا يمكن أن يكون حقيقة خاصة لأشياء كثيرة ومختلفة فإذاً ليس يعرف اللّه الأشياء معرفةً خاصَّةً بل عامة لأن معرفة الأشياءِ لا بالحقيقة الخاصة هي معرفتها بالعموم فقط

لكن يعارض ذلك أن معرفة الأشياء معرفةً خاصةً هي معرفتها لا بالعموم فقط بل بحسب كونها متمايزة وكذا يعرف اللّه الأشياء وعليه قيل في عبر ٤: ١٢ «نافذٌ حتى مفرق النفس والروح والأوصال والمخاخ ومميزٌ لأفكار القلب ونياته وما من خليقة

مستترة أمامه»

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً وهموا في هذه المسئلة فقالوا إن اللّه ليس يعرف الأشياء المغايرة له الا بالعموم أي من حيث هي موجودات لأنه كما أن النار لو عرفت نفسها كمبدإٍ الحرارة لعرفت طبيعة الحرارة وسائر الأشياء من حيث هي حارة كذلك اللّه من حيث يعرف ذاته كمبدإٍ الوجود يعرف طبيعة الموجود وجميع الأشياء المغايرة له من حيث هي موجودات لكن هذا لا يمكن أن يستقيم لأن تعقل شيءٍ بالعموم ولا بالخصوص معرفةٌ ناقصةٌ به ولذا فإن عقلنا حال خروجه من القوة إلى الفعل يبلغ إلى المعرفة العامة والإجمالية بالأشياء قبل بلوغه إلى معرفتها الخصوصية كانما يتدرج في ذلك من غير الكامل إلى الكامل كما يتضح من شرح الطبيعيات ك ١ م ٢ فإذاً لو كان اللّه يعرف غيره بالعموم فقط لا بالخصوص أيضاً لم يكن تعقله كاملاً من كل وجه وكذا وجوده أيضاً وهو منافٍ لما حققناه في مب ٤ ف ١ وفي ف ٣ و٤ و٥ من هذا المبحث فإذاً يجب أن يُقال إنّ اللّه يعرف الأشياء المغايرة له معرفةً خاصة لا من حيث هي مشتركة في حقيقة الموجود فقط بل من حيث هي متمايزة بينها أيضاً ولبيان ذلك يجب النظر في أن بعضاً أرادوا أن يوضحوا أن اللّه يعرف بواحدٍ أشياء كثيرة فضربوا لذلك مُثُلاً كالمركز لو عرف ذاته لعرف جميع الخطوط الصادرة عنه أو كالنور لو عرف ذاته لعرف جميع الألوان لكن هذه المُثُل وان كانت مطابقة من وجه أي من حيث العليَّة الكلية فهي مع ذلك قاصرة من حيث أن الكثرة والاختلاف ليسا مسببين عن ذلك المبدإ الواحد الكلي من جهة ما هو مبدأُ التمايز بل من جهة ما يشتركان فيه فقط لأن اختلاف اللون لا يتسبب عن النور فقط بل عن اختلاف استعداد المشف القابل وكذا اختلاف الخطوط يتسبب عن اختلاف الوضع ولذا لم يكن ممكناً معرفة هذه الكثرة والاختلاف في مبدئهما معرفةً خاصةً بل بالعموم فقط وليس الأمر كذلك في اللّه فقد أسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان كل

ما في كل خليقة من الكمال موجودٌ سابقاً في اللّه ومحوي فيه على وجهٍ أعلى وكمال الخلائق ليس منحصراً في ما هي مشتركة فيه فقط وهو الوجود بل يختص به أيضاً ما هي متمايزة به كالحيوة والتعقل ونحوهما مما تمتاز به الأحياء عن اللاأحياءَ والأشياءَ العاقلة عن اللاعاقلة. وكل صورة يندرج بها شيءٌ في نوعه الخاص فهي كمالٌ ما وعلى هذا فجميع الأشياء موجودةٌ سابقاً في اللّه لا باعتبار ما هي مشتركة فيه فقط بل باعتبار ما هي متمايزة به أيضاً وهكذا لما كان اللّه حاوياً في ذاته جميع الكمالات كانت نسبة ماهيته إلى جميع ماهيات الأشياء لا نسبة العام إلى الأشياء الخاصة كنسبة الوحدة إلى الأعداد أو كنسبة المركز إلى الخطوط بل نسبة الفعل الكامل إلى الأفعال الناقصة كنسبة الإنسان إلى الحيوان والعدد السداسي الذي هو عددٌ كاملٌ إلى الأعداد الناقصة المندرجة تحته. وواضح أنه بالفعل الكامل يمكن معرفة الأفعال الناقصة لا بالعموم فقط بل بالخصوص أيضاً كما أن الذي يعرف الإنسان يعرف الحيوان معرفة خاصة ومن يعرف العدد السداسيّ يعرف العدد الثلاثي بالمعرفة الخاصة فهكذا إذاً لما كانت ماهية اللّه مشتملة في ذاتها على كل ما في كل ماهية شيءٍ آخر من الكمال وزيادة كان في قدرة اللّه أن يعرف في ذاته جميع الأشياءِ بالمعرفة الخاصة لأن الطبيعة الخاصة لكل شيءٍ قائمة باشتراكها في الكمال الإلهي على نحوٍ من الأنحاءِ واللّه لا يعرف ذاته معرفةً كاملةً ما لم يعرف الحال بها يشترك غيره في كماله أياً كانت ولا يعرف أيضاً طبيعة الوجود معرفةً كاملةً ما لم يعرف جميع أحوال الوجود فإذاً واضح أن اللّه يعرف جميع لأشياءِ بالمعرفة الخاصة بحسب ما هي متمايزة بينها

إذاً أجيب على الأول بأن القول إن شيئاً يُعرَف كما هو في العارف يحتمل معنيين أحدهما أن تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة الشيء المعروفة وعلى هذا فهو كاذبٌ لأن العارف ليس يعرف دايماً المعروف بحسب ذلك الوجود الذي له في العارف فإن العين لا تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له فيها لكنها بصورة الحجر

الحاصلة فيها تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له خارجاً عنها ولو عرف عارفٌ معروفاً بحسب الوجود الذي له في العارف فهو مع ذلك يعرفه بحسب الوجود الذي له خارجاً عن العارف كما أن العقل يعرف الحجر بحسب الوجود المعقول الذي له في العقل من حيث يعرف أنه يعقل لكنه مع ذلك يعرف وجود الحجر في طبيعته الخاصة. والثاني أن تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة العارف وعلى هذا فصحيحٌ أن العارف إنما يعرف المعروف بحسب وجوده في العارف لأنه كلما كان المعروف في العارف على حالٍ أكمل كان حال المعرفة أكمل. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ اللّه ليس يعرف أن الأشياء موجودة فيه فقط بل باشتماله على الأشياء في ذاته يعرفها أيضاً في طبائعها الخاصة وكلما كان وجود كل منها فيه على حالٍ أكمل كانت معرفته لها أكمل

وعلى الثاني بأن ماهية الخليقة بالقياس إلى الماهية الإلهية كالفعل الناقص بالقياس إلى الفعل الكامل ولذا فماهية الخليقة لا يهتدى بها بالكفاية إلى معرفة الماهية الإلهية بل بالعكس

وعلى الثالث بأن شيئاً واحداً بعينه لا يمكن أخذه كحقيقة أشياء مختلفة على وجه المساواة. والماهية الإلهية شيء فائق جميع المخلوقات. فإذاً يمكن أخذها كحقيقة خاصَّة لكل شيء باعتبار أن مخلوقات مختلفة تشترك فيها وتشبهها على أنحاء مختلفة

الفصلُ السابعُ
هل علم الله تدريجيّ

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن علم اللّه تدريجيٌّ لأنه ليس من قبيل العلم بالملكة بل من قبيل التعقل بالفعل وقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ ان العلم بالملكة يتعلق دفعةً بأشياء كثيرة واما التعقل بالفعل فيتعلَّق بواحد فقط. فإذاً بما أن اللّه يعرف أشياءَ كثيرة لأنه يعرف ذاته وغيره كما مرَّ في ف ٣ و٥ يظهر أنه ليس

يعقل جميع الأشياء دفعةً بل يتدرَّج من واحدٍ إلى آخر

٢ وأيضاً ان معرفة المعلول بالعلة من شأْن العلم التدريجيّ واللّه يعرف غيره بنفسه معرفة المعلول بالعلة فإذاً معرفته تدريجية

٣ وأيضاً ان اللّه يعلم كل خليقة علماً أكمل من علمنا بها ونحن نعرف في العلل المخلوقة معلولاتها وهكذا نتدرَّج من العلل إلى المعلولات فإذاً يظهر أن الحال كذلك في اللّه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٤ ان اللّه لا يرى جميع الأشياء على سبيل الإِفراد أو واحداً فواحداً كانما ينتقل تصوره من هنا إلى هناك ومن هناك إلى هنا بل يراها جميعها دفعةً

والجواب أن يقال ليس في العلم الإلهي تدريجٌ وتحقيق ذلك أن التدريج يكون في علمنا على ضربين أحدهما بحسب التعاقب فقط كما أننا بعد تعقلنا شيئاً بالفعل نوجه أنفسنا إلى تعقل شيءٍ آخر والآخر بحسب العلية كما إذا توصلنا بالمبادئِ إلى معرفة النتائج ــ فالضرب الأول من التدريج مستحيل في حقّ اللّه لأن الأشياءَ الكثيرة التي نعقلها بالتعاقب إذ لوحظ كلّ منها في حد نفسه فإننا نعقلها كلها معاً لو عقلناها في واحدٍ ما كما لو عقلنا الأجزاءَ في الكل أو رأَينا أشياءَ مختلفة في المرآة. واللّه يرى جميع الأشياءِ في واحدٍ وهو ذاته كما مرَّ في ف ٤ و٥ فهو إذاً يرى جميع الأشياء دفعةً لا بالتعاقب وكذا الضرب الثاني مستحيل أيضاً في حقه تعالى امَّا أولاً فلأَنه يفترض الضرب الأوّل لأن المنتقلين من المبادئِ إلى النتائج لا يلاحظون الأمرين معاً. وأمَّا ثانياً فلأَنه من شأْن المنتقل من المعلوم إلى المجهول. فإذاً واضحٌ انه متى عرف الأوّل لا يزال الثاني مجهولاً وهكذا فالثاني ليس يُعرَف في الأوّل بل من الأوّل أما نهاية التدريج فتكون متى رؤيَ الثاني في الأوّل بتحليل المعلولات إلى العلل وحينئذٍ ينتهي التدريج فإذاً لما كان اللّه يرى معلولاته في نفسه على أنه

علتها لم تكن معرفته تدريجية

إذاً أجيب على الأوّل بأنه وإن كان لا يُتعقَّل في نفسه إلاَّ واحدٌ فقط لكنه قد يُتعقَّل أشياءُ كثيرة في واحدٍ ما كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل الآنف

وعلى الثاني بأن اللّه ليس يعرف المعلولات بالعلة كانما يعرف مجهولاً بمعروف قبله بل يعرفها في العلة. فإذاً ليس في معرفته تدريج كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن اللّه لا شك يرى معلولات العلل المخلوقة في هذه العلل رؤْية أعظم جداً من رؤْيتنا لها لكن لا بحيث تكون معرفة المعلولات مسببة فيه عن معرفة العلل المخلوقة كما فينا. فإذاً ليس علمه تدريجيّاً

الفصلُ الثامنُ
هل علم اللّه هو علة الأشياء

يُتَخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن علم اللّه ليس علة الأشياء فقد كتب اوريجانوس على قول الرسول في رو: الذين دعاهم إياهم برّر: ما نصُّهُ «ليس يوجد شيءٌ لأن اللّه يعلم أنه سيوجد بل إنما يعلمه اللّه قبل أن يوجد لأنه سيوجد»

٢ وأيضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول. وعلم اللّه أزليٌّ فلو كان علة المخلوقات لكانت المخلوقات منذ الأزل في ما يظهر

٣ وأيضاً أن المعلوم متقدم على العلم ومقدارٌ له كما في الإلهيات ك ١٠ م ٩ وما هو متأخر ومتقدر يمتنع كونه علة. فإذاً ليس علم اللّه علة الأشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٣ «ليس لأن المخلوقات كافةً روحانيها وجسمانيها موجودة يعلمها اللّه بل إنما هي موجودة لأنه يعلمها»

والجواب أن يُقال إنّ علم اللّه هو علة الأشياءِ لأن نسبة علم اللّه إلى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع إلى المصنوعات. وعلم الصانع هو علة المصنوعات لأن الصانع يفعل

بعقله. فإذاً يجب أن تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما أن الحرارة هي مبدأ التسخين. لكن لا بدَّ من اعتبار أن الصورة الطبيعية ليست مبدأ لفعل من حيث هي مستقرة في ما تفيده الوجود بل من حيث أن لها ميلاً إلى المعلول وكذا الصورة المعقولة ليست مبدأً للفعل من حيث هي في العاقل فقط ما لم يصاحبها ميل إلى المعلول من جهة الإرادة لأن الصورة المعقولة إذ كانت تتعلق بالمتقابلات لتعلق العلم الواحد بعينه بالمتقابلات لا تصدر معلولاً معيناً ما لم تترجح إلى واحدٍ بالشهوة كما في الإلهيات ك ٩ م ١٠ وواضحٌ أن اللّه يسبب الأشياء بعقله إذ وجوده عين تعقله. فإذاً من الضرورة أن يكون علمه علة الأشياء باعتبار مصاحبة الإرادة له ولذا جرت العادة بأن يسمى علم اللّه من حيث هو علة الأشياء علم الإثبات

إذاً أجيب على الأوّل بأن اوريجانوس قد نظر في كلامه إلى حقيقة العلم الذي لا تلائمه حقيقة العلَيَّة إلا بمصاحبة الإرادة كما مر في جرم الفصل. أما قوله إنما يعلم اللّه علماً سابقاً بعض الأشياء لأنها ستوجد فيجب حمله على علة الملازمة لا على علة الوجود لأنه يلزم من أن بعض الأشياء ستوجد أن اللّه يعلمها علماً سابقاً وليست الأشياء المستقبلة مع ذلك علة لعلم اللّه

وعلى الثاني بأن علم اللّه هو علة الأشياء بحسب حصول الأشياء في علمه لكنه لم يكن في علم اللّه أن الأشياءَ توجد منذ الأزل. فإذاً وان يكن علم اللّه أزليّاً لا يلزم مع ذلك أن المخلوقات موجودة منذ الأزل

وعلى الثالث بأن الأشياء الطبيعية متوسطة بين علم اللّه وعلمنا لأننا نقتنص العلم من الأشياءِ الطبيعية المعللة بعلم اللّه وعلى هذا فكما أن المعلومات الطبيعية متقدمة على علمنا ومقدار له كذلك علم اللّه متقدم على الأشياءِ الطبيعية ومقدارٌ لها كما أن بيتاً متوسطٌ بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت بعد صنعه

الفصلُ التاسعُ
هل يعلم الله اللاموجودات

يتخطَّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن اللّه لا يعلم إلا الموجودات لأن علم اللّه ليس يتعلَّق إلا بالأشياء الحقَّة. والحقّ والموجود متساوقان. فإذاً علم اللّه ليس يتعلَّق باللاموجودات

٢ وأيضاً أن العلم يقتضي المشابهة بين العالم والمعلوم وما ليس موجوداً فلا يمكن أن يكون له شبهٌ ما باللّه الذي هو عين الوجود. فإذاً ما ليس موجوداً لا يمكن أن يكون معلوماً للّه

٣ وأيضاً أن علم اللّه هو علة معلوماته وهو ليس علةً للاَّموجودات لأن اللاموجود ليس له علة. فإذاً اللّه لا يعلم اللاموجودات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٤٠: ١٧ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائن»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يعلم جميع الأشياء أيّاً كانت وكيفما كانت ولا مانع أن يكون ما ليس موجوداً مطلقاً موجوداً من وجهٍ لأن الموجود مطلقاً هو الموجود بالفعل وما ليس موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة أما بقوة اللّه أو بقوة الخليقة سواءٌ كان ذلك بالقوة الفاعلة أو المنفعلة وبقوة الرأْي أو بقوة الوهم أو بقوة التعبير على أي نحوٍ كان. فإذاً كل ما يمكن للخليقة أن تصنعه أو تفتكره أو تقوله وكل ما يمكن للّه أن يصنعه كل ذلك يعرفه اللّه وان لم يكن موجوداً بالفعل وبهذا الاعتبار يجوز أن يُقال إنّ اللّه يعلم اللاموجودات أيضاً. إلاَّ أن بين هذه الأشياءِ التي ليست بالفعل اختلافاً يجب مراعاته فإن منها ما ليس موجوداً الآن بالفعل لكنه قد وجدا وسيوجد وهذه جميعها يُقال إنّ اللّه يعلمها بعلم الرؤْية لأنه لما كان تعقل اللّه الذي هو عين وجوده يتقدر بالسرمدية التي لخلوها من التعاقب تستغرق الزمان كله كان نظره الحاضر

واقعاً على الزمان كله وعلى جميع الأشياء الموجودة في أي زمان كان على أنها موضوعات حاضرة له. ومنها ما هو بقوة اللّه والخليقة لكنه ليس موجوداً ولن يوجد ولم يوجد وهذه لا يُقال إنّ اللّه يعلمها بعلم الرؤْية بل بعلم الإدراك البسيط وإنما يقال ذلك لأن ما يُرى عندنا له وجودٌ ممتازٌ خارجاً عن الرَّائي

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الأشياءَ التي ليست بالفعل لها من حيث هي بالقوة حقيَّةٌ ما لأن كونها بالقوة حقٌّ وهكذا فهي معلومةٌ للّه

وعلى الثاني بأنه لما كان اللّه هو عين الوجود كان كل شيءٍ موجوداً من حيث يشترك في مشابهة اللّه كما أن كل شيءٍ حارّ من حيث يشترك في الحرارة وهكذا فالأشياء الموجودة بالقوة أيضاً وإن لم تكن موجودة بالفعل يعرفها اللّه

وعلى الثالث بأن علم اللّه هو علة الأشياءِ بمصاحبة الإرادة وهذا غير موجب لأن يكون كل ما يعلمه اللّه موجوداً أو وجد أو سيوجد بل ما يريد وجوده أو يسمح بوجوده فقط وأيضاً فليس في علم اللّه أن تلك الأشياء موجودة بل انه يمكن وجودها

الفصلُ العاشرُ
هل يعرف الله الشرور

يُتخطَّى إلى العاشر بأن يقال يظهر أن اللّه لا يعرف الشرور فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٥ أن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم. والشر هو عدم الخير كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٢ واعترا. ك ب ٧. فإذاً بما أن عقل اللّه ليس بالقوة أصلاً بل دائماً بالفعل كما يتضح مما مرَّ في ف ٤ يظهر أن اللّه لا يعرف الشرور.

٢ وأيضاً كل علم فاما علة للمعلوم أو معلول له. وعلم اللّه ليس علةً للشر ولا معلولاً له فإذاً ليس يتعلق بالشرور.

٣ وأيضاً كل ما يُعرَف فهو يُعرَف بشبهه أو بمقابله وكل ما يعرفه اللّه فإنه يعرفه

بذاته كما يتضح مما مرَّ في ف ٥ والذات الإلهية ليست شبهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها إذ ليس شيءٌ مضاداً للذات الإلهية كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة اللّه ١٢ ب ٢ فإذاً اللّه لا يعرف الشرور

٤ وأيضاً ما يُعرَف لا بنفسه بل بغيره فإنه يُعرَف معرفة ناقصة والشر لا يُعرَف من اللّه بنفسه وإلا لوجب أن يكون الشر في اللّه ضرورة أن المعروف يحصل في العارف فإذاً لو كان يُعرَف منه بغيره أي بالخير لكان يُعرَف منه معرفةً ناقصة وهذا محال إذ ليس اللّه معرفة ناقصة. فإذاً ليس يتعلق علم اللّه بالشرور

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٥: ١١ «الجحيم والهلاك تجاه الرب»

والجواب أن يقال كل من يعرف شيئاً معرفةً كاملة يجب أن يعرف جميع ما يمكن أن يعرض له. ومن الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور. فإذاً ليس يعرف للّه الخيرات معرفةً كاملة ما لم يعرف الشرور أيضاً. وكل شيء إنما هو معروف بحسب حاله من الوجود. فإذاً لما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير كان اللّه بمعرفته الخيرات يعرف الشرور أيضاً كما يُعرَف الظلام بالنور وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ «ان اللّه يحصل بنفسه على رؤْية الظلام غير راءٍ إياه إلا من النور»

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف يجب فهمه بمعنى أن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم بالعدم الموجود فيه أي في العقل وهذا يتفق مع قوله قبل ذلك أن النقطة وكل غير متجزئٍ إنما يُعرَف بعدم التجزؤ والسبب في ذلك أن الصور الساذجة والغير المتجزئة ليست في عقلنا بالفعل بل بالقوة فقط لأنها لو كانت في عقلنا بالفعل لما كانت تُعرف بالعدم وهكذا فالبسائط تُعرَف من الجواهر المفارقة. فإذاً ليس يعرف اللّه الشر بالعدم الموجود فيه تعالى بل بالخير المقابل.

وعلى الثاني بأن علم اللّه ليس علة للشرّ بل علةً للخير الذي به يُعرَف الشر

وعلى الثالث بأن الشر وان لم يكن مقابلاً للذات الإلهية التي لا يتطرق إليها فسادٌ بالشر لكنه مقابل لمعلولات اللّه التي يعرفها بذاته وبمعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها

وعلى الرابع بأن معرفة شيءٍ بغيره فقط من شأْن المعرفة الناقصة إذا كان ذلك الشيءُ قابلاً لأن يُعرَف بنفسه لكن الشر ليس قابلاً لأن يُعرَف بنفسه لأن من حقيقته أَنه عدم الخير وهكذا فلا يمكن أن يحدَّ أو يُعرَف إلا بالخير

الفصلُ الحادي عشر
هل يعرف الله الجزئيات

يُتخطَّى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أن الله ليس يعرف الجزئيات لأن العقل الإلهي أشد تجرُّداً عن المادة من العقل الإنساني والعقل الإنساني لتجرده عن المادة لا يدرك الجزئيات بل العقل مدرك للكليات والحسّ مدرك للجزئيات كما في كتاب النفس ٢ م ٦٠. فإذاً ليس يعرف اللّه الجزئيات

٢ وأيضاً ان القوى المدركة للجزئيات فينا إنما هي التي تقبل الصور الغير المجردة عن العلائق المادّية فقط. والأشياءُ في اللّه مجردة للغاية عن كل مادية. فاللّه إذاً ليس يعرف الجزئيات

٣ وأيضاً كل معرفة فإنما هي بشبهٍ ما والجزئيات من حيث هي جزئيات ليس لها شبه في اللّه في ما يظهر لأن مبدأَ الجزئية هو المادة التي لكونها موجوداً بالقوة فقط هي مباينة كل المباينة للّه الذي هو فعل محضٌ. فاللّه إذاً ليس في قدرته أن يعرف الجزئيات

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٢ «جميع طرق البشر مكشوفة لعينيه»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يعرف الجزئيات لأن جميع الكمالات الموجودة في المخلوقات موجودةٌ وجوداً سابقاً في اللّه على وجهٍ أعلى كما يتضح مما مرَّ في مب ٤ ف ٢

ومعرفة الجزئيات كمالٌ لنا فإذاً من الضرورة أن اللّه يعرف الجزئيات لأن الفيلسوف قد أحال معرفتنا شيئاً لا يعرفه اللّه وبناءً على هذا قال في كتاب النفس ١ م ٨٠ وفي الإلهيات ك ٣ م ١٥ رداً على انبيذقلس «لو جهل اللّه الخصام لكان في غاية الحماقة» على أن الكمالات المتقسمة في الموجودات السافلة موجودة في اللّه على حال البساطة والوحدة فإذاً وان كنا ندرك بقوةٍ الكليات والمجردات وبقوة أخرى الجزئيات والماديات إلا أن اللّه يدرك الأمرين بعقله البسيط. وقد أراد بعضٌ بيان كيفية ذلك فذهبوا إلى أن اللّه يعرف الجزئيات بالعلل الكلية إذ ليس شيءٌ في شيءٍ من الجزئيات إلاَّ وهو صادر عن علة كلية ومثلوا لذلك بما لو عرف فلكيٌ جميع الحركات الكلية التي في السماء لاستطاع أن ينبئ بجميع الكسوفات المستقبلة لكن هذا غير كافٍ لأن الجزئيات تستفيد من العلل الكلية صوراً وقوىً مهما تقارنت بعضها ببعض لا تتشخص إلاَّ بالمادة الشخصية وعلى هذا فإن عارفاً لو عرف سقراط بكونه أبيض أو ابن سفُرنيسقوس أو بأي شيءٍ آخر يقال على هذا النحو لا يعرفه من حيث هو هذا الإنسان فإذاً على الوجه المذكور يلزم أن اللّه ليس يعرف الجزئيات في جزئيتها. وذهب غيرهم إلى أن اللّه يعرف الجزئيات بتخصص العلل الكلية بالمعلولات الجزئية وليس هذا بشيءٍ إذ ليس لأحدٍ أن يخصص شيئاً بآخر ما لم يكن له به سابقة علم وعلى هذا فالتخصيص المذكور لا يمكن أن يكون وجهاً لمعرفته الجزئيات بل هو مفترض لها. ولذا فالحق أن يقال لما كان اللّه هو علة الأشياءِ بعلمه كما تقدم في ف ٨ كان عموم علمه على قدر عموم عليته. فإذاً لما كانت قدرة اللّه الفاعلية تعم لا الصور التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل المادة أيضاً كما سيأْتي بيانه في مب ٤٤ ف ٢ كان من الضرورة أن علمه يعم أيضاً الجزئيات التي تتشخص بالمادة لأنه لما كان يعلم الأشياء المغايرة له بماهيته من حيث أن ماهيته هي شبه الأشياء أو مبدأُها الفاعليّ فمن الضرورة أن تكون ماهيته مبدأً كافياً لمعرفته جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالخصوص

أيضاً وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مُصدِراً الشيءَ كله لا صوته فقط

إذاً أجيب على الأول بأن عقلنا يجرّد الصورة العقلية عن المبادئِ المشخصة فيمتنع أن تكون صورة عقلنا العقلية شبهاً للمبادئ الشخصية ولذا لا يدرك عقلنا الجزئيات. أما صورة العقل الإلهي العقلية التي هي ذات اللّه فليست معراةً عن المادة بفعل التجريد بل بنفسها لكونها مبدأً لجميع المبادئِ الداخلة في تركيب الشيء نوعيةً كانت أم شخصية وعلى هذا فاللّه يعرف بها لا الكليات فقط بل الجزئيات أيضاً

وعلى الثاني بأن صورة العقل الإلهي وان لم يكن لها بحسب وجودها علائق مادية كالصور الحاصلة في الوهم والحس إلاَّ أنها تعمُّ بقوتها المجردات والماديات كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن المادة وان خلت عن شبه اللّه من حيث انها بالقوة لكنها من حيث أن لها وجوداً ولو كذلك لها شبهٌ ما بالوجود الإلهي

الفصلُ الثَّاني عشرَ
هل يقدر الله أن يعرف غير المتناهيات

يُتخطَّى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يقدر أن يعرف غير المتناهيات فإن غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهولٌ إذ هو ما مهما أُخذ من كميته يبقى منه شيءٌ آخر خارجاً كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ وقد قال اوغسطينوس أيضاً في مدينة اللّه ك ١٢ ب ١٨ «كل ما يحاط به علماً فهو يتناهى بإحاطة العالم» وتناهي غير المتناهيات مستحيلٌ فإذاً يستحيل أن يحاط بها بعلم اللّه

٢ وأيضاً ان قيل ما هو غير متناهٍ في نفسه فهو متناهٍ لعلم اللّه يرِدُّهُ ان حقيقة غير المتناهي أن يكون غير قابل الاجتياز وحقيقة المتناهي أن يكون قابل الاجتياز كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٤ وغير المتناهي لا يمكن اجتيازه لا من المتناهي ولا من غير المتناهي كما هو مقرَّر في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ إلى ٦٦ فإذاً غير المتناهي لا يمكن أن يكون

متناهياً للمتناهي ولا لغير المتناهي أيضاً وهكذا فغير المتناهيات ليست متناهيةً لعلم اللّه الذي هو غير متناهٍ.

٣ وأيضاً ان علم اللّه هو مقدار المعلومات وينافي حقيقة غير المتناهي أن يكون متقدراً. فإذاً لا يمكن أن يعلم اللّه غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ١٣ ب ١٨ «ولئن لم يكن للأعداد الغير المتناهية عددٌ لا يتعذر مع ذلك أن يحيط به ذاك الذي ليس عددٌ لعلمه»

والجواب أن يقال لما كان اللّه يعلم لا الموجودات بالفعل فقط بل الموجودات بالقوة أيضاً سواءٌ كانت موجودة بقوته أو بقوة الخليقة كما مر تحقيقه في ف ٩ وكان من المقرر ان هذه الموجودات بالقوة غير متناهية يجب بالضرورة أن يُقال إنّ اللّه يعلم غير المتناهيات. ولئن كان علم الرؤْية الذي إنما يتعلق بالأشياءِ التي هي موجودة أو ستوجد أو وجدت فقط لا يتعلق بغير المتناهيات عند البعض بناءً على أننا لا نعتقد قِدَم العالم ولا دوام التوليد والحركة حتى تتكثر الأفراد إلى غير النهاية لكنه إذا دُقق النظر في ذلك وجب بالضرورة أن يُقال إنّ اللّه يعلم غير المتناهيات بعلم الرؤْية أيضاً لأنه يعلم أيضاً الأفكار والانفعالات القلبية التي تتعدد إلى غير النهاية لبقاءِ المخلوقات الناطقة دون نهاية وما ذاك إلاَّ لأن معرفة كل عارفٍ إنما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأُ المعرفة فإن الصورة المحسوسة التي في الحس إنما هي شبهٌ لفردٍ واحد فقط فلا يمكن أن يعرف بها الا فردٌ واحد فقط اما صورة عقلنا المعقولة فهي شبه الشيءِ من جهة حقيقة النوع المشتركة بين أفراد غير متناهية ولذا كان عقلنا يعرف على نحو ما بصورة الإنسان المعقولة أناساً غير متناهين أيضاً لكن لا من حيث يتمايزون بينهم بل من حيث يشتركون في حقيقة النوع بسبب أن صورة عقلنا المعقولة ليست شبه الناس من جهة المبادئِ الشخصية بل من جهة مبادئ النوع فقط. وأما الذات الإلهية

التي بها يعقل العقل الإلهي فهي شبه كافٍ لجميع الأشياءِ الكائنة والممكنة لا من جهة المبادئ المشتركة فقط بل من جهة المبادئ الخاصة بكل فردٍ أيضاً كما حققناه في الفصل السابق فيلزم إذاً أن علم اللّهِ يعم غير المتناهيات حتى من حيث هي متمايزةٌ بينها أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن حقيقة غير المتناهي إنما هي من أعراض الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥. ومن حقيقة الكمية أن تكون أجزاؤُها مترتبة فإذاً معرفة غير المتناهي بحسب حال غير المتناهي هي معرفة جزءٍ بعد جزءٍ وهكذا لا يمكن أصلاً معرفة غير المتناهي لأنه مهما أُخذ من أجزاء الكمية يبقى دائماً شيءٌ آخر خارجاً يمكن أخذه لكن اللّه ليس يعرف غير المتناهي أو غير المتناهيات على هذا النمط أي بعدّ جزء بعد جزء لأنه يعرف جميع الأشياءِ دفعةً لا تدريجاً كما مرَّ في ف ٧ فإذاً لا مانع من أنه يعرف غير المتناهيات

وعلى الثاني بأن الاجتياز يتضمَّن تعاقباً في الأجزاءِ ولذا لا يمكن اجتياز غير المتناهي لا من المتناهي ولا من غير المتناهي. لكنه يكفي لحقيقة الإحاطة المساواة إذ إنما يقال محاطٌ به لما ليس شيءٌ منه خارجاً عن المحيط فإذاً ليس منافياً لحقيقة غير المتناهي أن يحاط به من غير المتناهي وعلى هذا فما هو غير متناهٍ في حد ذاته يمكن أن يقال له متناهٍ لعلم اللّه بمعنى كونه محاطاً به لا بمعنى كونه مجتازاً

وعلى الثالث بأن علم اللّه مقدارٌ للأشياءِ لكنه ليس مقداراً كمياً فإن هذا مما لا تتقدر به غير المتناهيات بل مقداراً تتقدر به ماهية الشيء وحقيَّته لأن كل شيءٍ إنما تحصل له حقيَّة طبعه من حيث يماثل علم اللّه كما أن المصنوع إنما تحصل له حقيَّة طبعه من حيث يطابق الصناعة. وهب أنه يوجد بالفعل بعض أشياء غير متناهية في العدد كاناسٍ غير متناهين أو في الكم المتصل كما لو كان الهواء غير متناهٍ على ما قال بعض المتقدمين فواضحٌ مع ذلك أنه يكون لها وجودٌ محدودٌ ومتناهٍ لأن وجودها يكون

محدوداً إلى طبائع معينة. فإذاً تكون متقدرةً بعلم اللّه

الفصلُ الثالثَ عشرَ
هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلة

يُتخطَّى إلى الثالث عشر بأن يقال: يظهر أن علم اللّه ليس يتعلق بالحوادث المستقبلة لأن العلة الضرورية يصدر عنها معلولٌ ضروري وعلم اللّه علة للمعلومات كما مرَّ في ف ٨ فإذاً لما كان ضرورياً يلزم كون معلوماته ضرورية فإذاً ليس يتعلق بالحوادث

٢ وأيضاً كل قضية شرطية مقدّمها ضروري بالضرورة المطلقة فتاليها ضروري بالضرورة المطلقة لأن نسبة المقدم إلى التالي نسبة المبادئِ إلى اللازم والمبادئُ الضرورية لا يلزم عنها إلاَّ لازم ضروريٌ كما في كتاب البرهان ١ م ١٧. وقولنا: ان كان اللّه قد علم أن هذا الحادث سيوجد فسيوجد: قضية شرطية صادقة لأن علم اللّه ليس يتعلق إلا بالأمور الحقة ومقدّمها ضروريٌ بالضرورة المطلقة لكونه أزليّاً ولكونه معبراً عنه بطريقة الماضي. فإذاً تاليها ضروريٌ بالضرورة المطلقة أيضاً. فإذاً كل ما يعلمه اللّه ضروري وعلى هذا فعلم اللّه ليس يتعلق بالحوادث

٣ وأيضاً بالضرورة يكون كل شيءٍ يعلمه اللّه لأنه بالضرورة أيضاً يكون كل شيءٍ نعلمه نحن مع أن علم اللّه آكدُ من علمنا وليس شيءٌ من الحوادث المستقبلة موجوداً بالضرورة فإذاً ليس شيءٌ من الحوادث المستقبلة معلوماً من اللّه

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٢: ١٥ «هو جابل قلوبهم جميعاً وعالم بأعمالهم كلها» يعني أعمال الناس. وأعمال الناس حادثة لخضوعها للاختيار المطلق. فإذاً اللّه يعلم الحوادث المستقبلة

والجواب أن يقال إذ قد حققنا آنفاً في ف ٩ أن اللّه يعلم جميع الأشياء لا التي بالفعل فقط بل التي بقوته أو بقوة الخليقة أيضاً ومن هذه ما هو حادث مستقبل لنا يلزم أن اللّه يعرف الحوادث المستقبلة. ولبيان ذلك يجب أن يُعتَبر أن حادثاً يمكن

اعتباره على ضربين أحدهما في نفسه بحسب كونه موجوداً بالفعل وهكذا لا يعتبر كمستقبلٍ بل كحاضرٍ ولا كحادث قابل للوجود والعدم بل معيناً لواحدٍ ولذا يمكن أن يكون موضوعاً بدون خطإٍ لمعرفة يقينيَّة كخاصة النظر مثلاً كما إذا رأَيت سقراط جالساً والآخر في علته وهكذا يعتبر الحادث كمستقبلٍ وكحادث غير معين لواحدٍ لأن العلة الحادثة تتعلَّق بالمتقابلات وعلى هذا فالحادث لا يكون متعلَّقاً لمعرفة يقينية. فإذاً كل من يعرف المعلول الحادث في علته فقط فلا يعرفه إلاَّ معرفة حدسية. واللّه يعرف جميع الحوادث لا بحسب وجودها في عللها فقط بل بحسب وجود كل منها بالفعل في نفسه أيضاً وهي وان كانت تخرج إلى الفعل تدريجاً إلا أن اللّه لا يعرفها تدريجاً بحسبما هي في وجودها كما نعرفها نحن بل يعرفها كلها معاً لأن معرفته متقدرة بالسرمدية كوجوده أيضاً والسرمدية لوجودها كلها معاً تحيط بالزمان كله كما مر في مب ١٠ ف ٢ و٤ فإذاً جميع ما في الزمان حاضر للّه منذ الأزل لا من حيث أن حقائق الأشياء حاضرة عنده فقط كما قال بعضٌ بل لوقوع نظره منذ الأزل على جميعِ الأشياء بحسب وجودها الحاضر. فإذاً واضحٌ أن الحوادث تعرف من اللّه معرفة يقينية من حيث هي خاضعة للنظر الإلهي بحسب وجودها الحاضر وهي مع ذلك حوادث مستقبلة بالنسبة إلى عللها القريبة

إذاً أجيب على الأوَّل بأنه وإن كانت العلة العالية ضرورية إلا أن المعلول يجوز أن يكون مع ذلك حادثاً بسبب العلة القريبة الحادثة كما أن نبت النبات حادث بسبب العلة القريبة الحادثة وإن كانت حركة الشمس التي هي العلة الأولى ضرورية. وكذا معلومات اللّه فإنها حادثة بسبب العلل القريبة وإن كان علم اللّه الذي هو العلة الأولى ضروريّاً

وعلى الثاني بأن بعضاً ذهبوا إلى أن هذا المقدم وهو: اللّه قد علم أن هذا الحادث سيوجد: ليس ضروريّاً بل حادثاً لأنه وإن يكن ماضياً إلاَّ أن فيه نظراً إلى المستقبل

لكن هذا ليس يرفع عنه الضرورة لأن ما تضمن نظراً إلى المستقبل فبالضرورة قد تضمنه ولو أَنَّ المستقبل أيضاً لا يلزم أحياناً. وذهب غيرهم إلى أن المقدم المذكور حادث لكونه مركباً من الضروري والحادث كما أن قولنا: سقراط إنسان أبيض: حادث وليس هذا أيضاً بشيء لأن لفظ الحادث في قولنا: اللّه قد علم أن هذا الحادث سيوجد: إنما أُتِيَ به هنا على أنه متعلّقٌ للكلمة لا على أنه جزءٌ أصيل للقضية فإذاً ليس لحدوثه أو ضرورته دخلٌ في كون القضية ضرورية أو حادثة وصادقة أو كاذبة لجواز أن يكون قولي: اني قلتُ الإنسان حمارٌ: صادقاً كقولي: اني قلت سقراط مسرع أو اللّه موجودٌ: وكذا حكم الضروري والحادث. فإذاً يجب أن يُقال إنّ المقدم ضروري بالضرورة المطلقة وليس يلزم مع ذلك كما ذهب بعضٌ أن يكون التالي ضروريّاً بالضرورة المطلقة لأن المقدم علة بعيدة للتالي الذي هو حادث بسبب العلة القريبة لكن ليس هذا أيضاً بشيءٍ وإلاَّ لزم كذب القضية الشرطية التي مقدمها علة بعيدة ضرورية وتاليها معلول حادث كما لو قلتُ: ان تحركت الشمس نَبَتَ العشب: فالصحيح إذاً انه متى أُخِذَ في المقدم شيءٌ خاصٌّ بفعل النفس يجب اعتبار التالي لا بحسب وجوده في نفسه بل بحسب وجوده عند النفس لأن وجود الشيء في نفسه غيرٌ ووجوده عند النفس غيرٌ فإذا قلتُ مثلاً: ان عقلت النفس شيئاً فذلك الشيء مجرَّدٌ عن المادة: يجب فهم ذلك على أن ذلك الشيء مجرَّدٌ عن المادَّة بحسب وجوده عند العقل لا بحسب وجوده في نفسه وكذا إذا قلتُ: ان كان اللّه قد علم شيئاً فسيكون: يجب فهم التالي بحسب كونه خاضعاً للعلم الإلهي أي بحسب وجوده الحاضر وهذا بهذا الاعتبار ضروريٌّ كالمقدَّم لأن كل ما هو موجودٌ فهو حال وجوده موجود بالضرورة كما في كتاب العبارة ١ ب ٦

وعلى الثالث بأن ما يخرج إلى الفعل في الزمان نعرفه تدريجاً في الزمان واما اللّه فيعرفه في السرمدية التي هي فوق الزمان وعلى هذا فلأَننا نعرف الحوادث

المستقبلة من حيث هي كذلك لا يمكن أن نعرفها معرفة يقينية بل إنما يعرفها كذلك اللّه الذي تعقله في السرمدية فوق الزمان كما أن من يكون سائراً في الطريق لا يرى الآتين من ورائه أما من يرى من رابيةٍ الطريق كله فانه يرى جميع المارين فيه معاً. ولذا فإن ما يُعلَم منا يجب أن يكون ضروريّاً أيضاً بحسب وجوده في نفسه لأن الأشياء التي هي في أنفسها حوادث مستقبلة لا يمكن أن تعلم منا واما الأشياء التي هي معلومة من اللّه فيجب أن تكون ضرورية بحسب الحال الخاضعة به للعلم الإلهي كما مر في جرم الفصل لا بالضرورة المطلقة بحسب ملاحظتها في عللها الخاصة وعلى هذا قد جرت العادة بتفصيل هذه القضية وهي: بالضرورة يكون كل شيءٍ يعلمه اللّه: لجواز أن يكون المراد بها حقيقة الأمر أو اللفظ فإن كان المراد بها حقيقة الأمر فهي مفترقة وكاذبة ومعناها كل شيء يعلمه اللّه ضروريٌّ وان أُريد بها اللفظ فهي مجتمعة وصادقة ومعناها أن قولنا كل شيءٍ يعلمه اللّه ضروري وقد نازع قوم في ذلك بأن هذا التفصيل له محلٌّ في الصور المفارقة للموضوع كما لو قلتُ: بالإمكان الأبيض أسود: فإن هذه القضية كاذبة في اللفظ صادقة في حقيقة الأمر لجواز أن يصير الشيءُ الأبيض أسود أما قولنا: الأبيض أسود: فلا يمكن صدقه في حالٍ. واما في الصور اللازمة للموضوع فلا محل للتفصيل المذكور كما لو قلت: بالإمكان الغراب الأسود أبيض: لأن هذه القضية كاذبة في المعنيين. وكون شيءٍ معلوماً من اللّه لازمٌ لذلك الشيءِ لأن ما هو معلومٌ من اللّه يمتنع أن يكون غير معلوم ــ إلا أن لهذه المنازعة محلاًّ لو كان ما يقال له معلومٌ متضمناً استعداداً في نفس الموضوع لكنه لتضمنه فعل العالم يجوز اتصافه في نفسه بشيءٍ لا يتصف به من حيث هو متعلّقٌ لفعل العلم وان كان معلوماً دائماً كاتصاف الحجر في نفسه بالمادِّيَّة التي لا يتصف بها من حيث هو معقول

الفصلُ الرَّابعَ عشرَ
هل يعرف اللّه القضايا

يُتخطَّى إلى الرابع عشر بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يعرف القضايا لأن معرفة القضايا إنما هي من شأْن عقلنا من حيث يؤَلِّف ويقسم. والعقل الإلهي ليس فيه تأْليف. فإذاً اللّه ليس يعرف القضايا

٢ وأيضاً كل معرفة فهي تحصل بشبهٍ ما. وليس في اللّه شبهٌ للقضايا لكونه بسيطاً من كل وجهٍ. فهو إذاً ليس يعرف القضايا

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣: ١١ «الرب يعلم أفكار البشر» والقضايا مندرجة في أفكار البشر. فإذاً اللّه يعرف أفكار البشر

والجواب أن يقال لما كان صوغ القضايا مقدوراً لعقلنا واللّه يعلم كل ما في قوته أَو قوة الخليقة كما مرَّ في ف ٩ كان من الضرورة ان اللّه يعلم جميع القضايا التي يمكن صوغها إلا أنه كما يعلم المادِّيات بطريقة غير مادّية والمركبات بطريق البساطة كذلك يعلم القضايا لا بطريقة القضايا أي بأن يحصل في عقله تأْليف القضايا أو تقسيمها بل يعرف كلاًّ منها بالإدراك البسيط بتعقله ماهية كلٍّ منها كما لو كنا بتعقلنا أن الإنسان ما هو نتعقَّل جميع ما يمكن حمله على الإنسان ممَّا ليس يعرض في عقلنا الذي يتدرَّج من واحدٍ إلى آخر بسبب أن الصورة المعقولة تمثل واحداً بحيث لا تمثل آخر. فإذاً بتعقلنا أن الإنسان ما هو لا نتعقل فيه بمجرّد ذلك سائر الأشياءِ التي تتعلَّق به بل إنما نعقل كلاًّ منها على حيالهِ بنوعٍ من التدريج ولذا فالأشياءُ التي نتعقلها كلاًّ منها على حيالهِ يجب أن نرجعها إلى واحدٍ بطريقة التأليف أو التقسيم بصوغ القضية. لكن صورة العقل الإلهي أي ماهيته تكفي لإيضاح جميع الأشياءِ. فإذاً اللّه بتعقلهِ ماهيته يعرف ماهيات جميع الأشياءِ وكل ما يمكن أن يعرض لها

إذاً أجيب على الأوّل بأن تلك الحجة تتجه لو كان اللّه يعلم القضايا بطريقة القضايا

وعلى الثاني بأن تأليف القضية يدل على وجودٍ ما للشيءِ وعلى هذا فاللّه بوجوده الذي هو عين ماهيته هو شبه جميع الأشياءِ المعبر عنها بالقضايا

الفصلُ الخامس عشَر
هل علم الله متغيّرٌ

يُتخطَّى إلى الخامس عشر بأن يقال: يظهر أن علم اللّه متغيرٌ لأن العلم يقال بالإضافة إلى المعلوم. والأشياء المتضمنة إضافة إلى الخليقة تقال على اللّه من الزمان وتتغيَّر بتغير المخلوقات كالرب والخالق ونحوهما. فإذاً علم اللّه متغيرٌ بتغير المخلوقات

٢ وأيضاً كل ما في قدرة اللّه أن يفعله ففي قدرته أن يعلمه. واللّه في قدرته أن يفعل أكثر مما يفعل. فإذاً في قدرته أن يعلم أكثر ممَّا يعلم وهكذا. فعلم اللّه يمكن تغيره بحسب الزيادة والنقصان

٣ وأيضاً ان اللّه قد علم أن المسيح سيولد. والآن ليس يعلم أن المسيح سيولد لأن المسيح لن يولد. فإذاً ليس يعلم كل ما علمه وهكذا يظهر أن علم اللّه متغير

لكن يعارض ذلك قول يع ١: ١٧ «ليس عند اللّه تحوُّلٌ ولا ظلٌّ دوران»

والجواب أن يُقال إنّ علم اللّه لكونه نفس جوهرهِ كما يتضح مما مرّ في ف ١ فكما أن جوهره غير متغيرٍ بوجه من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ كذلك يجب أن يكون علمه غير متغير بوجه من الوجوه

إذاً أجيب على الأوّل بأن الرب والخالق ونظائرهما تتضمن إضافات إلى المخلوقات بحسب وجودها في أنفسها. وعلم اللّه يتضمن إضافةً إلى المخلوقات بحسب وجودها في اللّه لأن كل شيءٍ إنما يكون معقولاً بحسب وجودهِ في العاقل والأشياءُ المخلوقة موجودةٌ في اللّه على حالٍ غير متغيرة وأما في أنفسها فعلى حالٍ متغيرة أو يُقال إنّ الرَّب والخالق ونظائرهما تتضمَّن إضافات لاحقة لأفعالٍ تُتعقَّل متعديةً إلى المخلوقات بحسب وجودها في أنفسها ولذا فإن هذه الإضافات تقال على اللّه على وجهٍ متغير

بتغيُّر المخلوقات. أما العلم والمحبة ونظائرهما فإنها تتضمَّن إضافات لاحقة لأفعال تُتعقَّل مستقرَّةً في اللّه ولذا فإنها تحمل على اللّه على وجهٍ غير متغير

وعلى الثاني بأن اللّه يعلم أيضاً ما في قدرته أن يفعله وليس يفعله. فإذاً ليس يلزم من قدرته على أن يفعل أكثر مما يفعل قدرتُهُ على أن يعلم أكثر مما يعلم الا أن يحمل ذلك على علم الرؤْية الذي باعتباره يُقال إنّه يعلم الأشياء الموجودة بالفعل في زمانٍ ما ومع ذلك فليس يلزم من علمه بإمكان وجود ما ليس موجوداً أو انعدام ما هو موجودٌ ان علمه متغير بل أَنه يعرف تغير الأشياء. نعم لو كان شيءٌ لم يكن اللّه يعلمه ثم عَلِمَهُ لكان علمه متغيراً لكن هذا مستحيلٌ لأن كل ما يوجد أو يمكن أن يوجد في زمان فإن اللّه يعلمه في أزله ولذا متى جُعِلَ شيءٌ موجوداً في أي زمان كان يجب جعلُهُ معلوماً من اللّه منذ الأزل ولهذا لا يجب التسليم بأن اللّه يقدر أن يعلم أكثر ممَّا يعلم لأن هذه القضية تفيد أنه لم يعلم ثم علم

وعلى الثالث بأن الاسميين الأقدمين قالوا ان قولنا: المسيح يولد أو سيولد أو وُلدَ: قضية واحدة بعينها لأن المراد بهذه الثلاثة واحد بعينه وهو ولادة المسيح وعلى هذا يلزم أن اللّه يعلم كل ما علمه لأنه يعلم الآن أن المسيح مولودٌ وهو يدل على نفس ما يدل عليه قولنا: أن المسيح سيولد: لكن هذا المذهب باطلٌ أما أوّلاً فلأَن اختلاف أجزاءِ القول يترتب عليه اختلاف القضايا. وأما ثانياً فللزوم أن القضية الصادقة مرة تصدق دائماً وهذا منافٍ لما قرَّره الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر حيث قال «ان القول أن سقراطَ جالسٌ صادق في جلوسه وهو بعينه كاذبٌ إذا قام» ولذا يجب التسليم بأن القول: ان كل ما علمه اللّه يعلمه: غير صادقٍ إذا اعتُبِرَ من جهة القضايا لكنه ليس يلزم من ذلك أن علم اللّه متغيرٌ فكما أن اللّه يعلم أن شيئاً واحداً بعينه يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود من دون تغيرٍ في علمه كذلك يعلم أن قضية ما تكون تارةً صادقة وتارةً كاذبة من دون تغير في علمه وإنما يلزم أن علم اللّه

متغير لو كان يعلم القضايا بحسب طريقة القضايا بالتأْليف والتقسيم كما يعرض في عقلنا. ولذا كانت معرفتنا تتغير أما بحسب الصدق والكذب كما إذا تغير شيءٌ وبقي اعتقادنا الأوَّل فيه واما بحسب اختلاف الاعتقاد كما إذا اعتقدنا أولاً أن واحداً جالس ثم اعتقدنا أنه غير جالس وكلاهما مستحيل في حقه تعالى

الفصلُ السَّادس عشر
هل علم الله بالأشياء نظريٌّ

يُتخطَّى إلى السادس عشر بأن يقال: يظهر أن علم اللّه بالأشياءِ ليس نظريّاً لأنه علة الأشياءِ كما مرَّ تحقيقه في ف ٨ والعلم النظري ليس علة للأشياءِ المعلومة. فإذاً ليس علم اللّه نظريّاً

٢ وأيضاً أن العلم النظري يحصل بالتجريد عن الأشياء. وهذا لا يلائم العلم الإلهي. فإذاً ليس علم الله نظريّاً

لكن يعارض ذلك أن كل ما هو أشرف يجب وصف اللّه به. والعلم النظري أشرف من العلم العملي كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيَّات ك ١ م ١١. فإذاً علم اللّه بالأشياء نظريٌّ

والجواب أن يُقال إنّ العلم منه نظري فقط ومنه عملي فقط ومنه نظري من وجه وعملي من وجه ولإيضاح ذلك يجب أن يُعلَم أن علماً يقال له نظري من ثلاثة أوجه. أولاً من جهة الأشياءِ المعلومة التي ليست معمولة من العالم كعلمٍ الإنسان بالأمور الطبيعية أو الإلهيَّة. ثانياً من جهة طريقة العلم كما إذا لاحظ البنَّاء البيت بتحديده وتقسيمه وملاحظة أوصافه الكلية فإن هذا هو ملاحظة المعمولات بطريقة نظرية وليس من حيث هي معمولات لأن شيئاً يكون معمولاً بتخصيص الصورة بالمادَّة لا بتحليل المركب إلى المبادئِ الكلية الصورية. ثالثاً من جهة الغاية فإن العقل العملي يفترق في الغاية عن النظري كما في كتاب النفس ٣ م ٤٩ لأن غاية العقل العملي

العمل وغاية العقل النظري ملاحظة الحقّ. فإذاً إذا لاحظ بنّاءٌ أن بيتاً كيف يمكن بنأوُّهُ غير قاصدٍ غاية العمل بل المعرفة فقط كان ذلك بالنظر إلى الغاية ملاحظة نظرية لكنها في حقّ شيءٍ معمول. فإذاً العلم الذي هو نظريٌّ من جهة الشيءِ المعلوم نظريٌّ فقط والذي هو نظريٌّ من جهة الطريقة أو الغاية نظري من وجهٍ وعملي من وجهٍ أما متى كانت غايته العمل فهو عملي مطلقاً. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ اللّه يعلم نفسه علماً نظرياً فقط لأنه ليس معمولاً أما جميع ما عداه فيعلمه علماً نظرياً وعمليّاً فيعلمه علماً نظريّاً من جهة الطريقة لأن كل ما نعرفه في الأشياءِ بطريقة نظرية بالحدّ والقسمة فإن اللّه يعرفه كله معرفةً أكمل كثيراً أما ما في قدرته أن يفعله ولكنه ليس يفعله في زمان فليس له به علمٌ عمليٌ من جهة الغاية بل إنما يعلم بالعلم العملي من جهة الغاية ما يفعله في زمان. وأما الشرور فإنها وإن لم تكن معمولة له إلاّ أنها معلومة له بالعلم العملي كالخيرات أيضاً من حيث يسمح بها أو يدفعها أو يقصد بها غاية كما أن الأدواءَ معلومة للطبيب بالعلم العملي من حيث يعالجها بصناعته

إذاً أجيب على الأوّل بأن علم اللّه علة لا لنفسه بل لغيرهِ أما بالفعل وذلك في ما يفعل في زمان أو بالقوة وذلك في ما في قدرته أن يفعله وليس يفعله أصلاً

وعلى الثاني بأن كون العلم مستفاداً من المعلومات لا يلائم بالذات العلم النظري بل بالعرض من حيث هو إنساني

أما ما قيل في المعارضة فالجواب عليه أن المعمولات لا تعلم علماً كاملاً إلا إذا علمت من حيث هي كذلك ولذا فلأَن علم اللّه كاملٌ من جميع الوجوه يجب أن يعلم تلك الأشياء التي هي معمولة له من حيث هي كذلك وليس من حيث هي منظورات فقط وليس في هذا مع ذلك ما يحطه عن شرف العلم النظري لأنه يرى جميع ما عداه في ذاته وهو يعرف ذاته معرفةً نظرية وهكذا فهو في علمه النظري بذاته يعرف جميع ما عداه معرفة نظريةً وعمليَّة

المبحثُ الخامسَ عشرَ
في الصور ـ وفيه ثلاثة فصول

بعد النظري في علم اللّه بقي النظر في الصور والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل ــ ١ هل يوجد صورٌ ــ ٢ هل يوجد صور كثيرة أو صورة واحدة فقط ــ ٣ هل يوجد صورٌ لجميع ما يُعرف من اللّه

الفصلُ الأوَّلُ
هل يوجد صورٌ

يتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد صورٌ فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٧ ان اللّه لا يعرف الأشياء بحسب الصورة. والصور لا تجعل إلا لتعرف الأشياءُ بها. فإذاً ليس يوجد صورٌ

٢ وأيضاً ان اللّه يعرف في نفسه جميع الأشياءِ على ما مرَّ في مب ١٤ ف ٥ وهو ليس يعرف نفسه بالصورة. فإذاً ليس يعرف بها غيره أيضاً

٣ وأيضاً أن الصورة تجعل كمبدأ للمعرفة والفعل. والذات الإلهية مبدأ كافٍ لمعرفة وفعل جميع الأشياء. فإذاً لا حاجة إلى إثبات الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ «ان الصور هي من شدة القوة بحيث لا يمكن أن يكون أحد حكيماً بدون تعقلها»

والجواب أن يقال لا بد من إثبات الصور في العقل الإلهي فإن ما يقال له في اليونانية idea (أي صورة) يقال له في اللاتينية forma (أي شج أو شكل). فالمراد إذاً بالصور أشباح لبعض الأشياءِ موجودة دون تلك الأشياءِ وشج الشيءِ الموجود دونه يحتمل أن يكون لغرضين اما لأن يكون مثالاً لما يُقال إنّه شجه أو لأن يكون مبدأ لمعرفته بحسبما يُقال إنّ أشباح المعروفات توجد في العارف. وعلى كلا الأمرين لا بد من القول بوجود الصور وتحقيق ذلك أن جميع الأشياء التي لا

تتولد اتفاقاً لا بد أن تكون الصورة فيها غاية للتولد أيَّ تولدٍ كان والفاعل لا يفعل لأجل الصورة إلا باعتبار حصول شبه الصورة فيه وهذا يكون على ضربين فإن من الفواعل ما توجد فيه سابقاً صورة الشيءِ المفعول وجوداً طبيعيّاً كما في الفواعل التي تفعل بالطبع كما يلد الإنسان إنساناً والنار ناراً ومنها ما يوجد فيه وجوداً معقولاً كما في الفواعل التي تفعل بالعقل كوجود شبه البيت سابقاً في عقل البنَّاءِ وهذا يجوز أن يقال له صورة البيت لأن الصانع يقصد أن يصنع البيت على شبه الصورة الحاصلة في عقلهِ فإذاً لمَّا لم يكن العالم مصنوعاً اتفاقاً بل مصنوعاً من اللّه الفاعل بالعقل كما سيأْتي بيانه في مب ٤٦ ف ٦ فمن الضرورة أن يكون في العقل الإلهي صورة يكون العالم مصنوعاً على مثالها وبهذا تقوم حقيقة الصورة

إذاً أجيب على الأوَّل بأن اللّه لا يعقل الأشياء بحسب صورةٍ موجودة خارجاً عنه وعلى هذا قد أبطل أرسطو أيضاً في الإلهيات ك ٣ مذهب أفلاطون في الصور من حيث كان يجعلها موجودة بأنفسها لا في العقل

وعلى الثاني بأن اللّه وإن كان يعلم بذاته نفسه وغيرهُ إلا أَنَّ ذاته مبدأٌ فاعليٌّ لغيره لا لنفسه ولذا كان لها حقيقة الصورة باعتبار نسبتها إلى غير اللّه لا باعتبار نسبتها إلى اللّه

وعلى الثالث بأن اللّه هو بذاته شبه لجميع الأشياءِ. فإذاً ليس الصورة في اللّه شيئاً سوى ذاته

الفصلُ الثَّاني
هل يوجد صورٌ كثيرة

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد صورٌ كثيرة لأن الصورة في اللّه هي عين ذاتهِ واحدة فقط فإذاً الصورة واحدةٌ أيضاً

٢ وأيضاً كما أن الصورة هي مبدأ المعرفة والفعل كذلك الصناعة والحكمة. واللّه

ليس فيه صنائع كثيرة وحكَمٌ كثيرة فإذاً ليس فيه أيضاً صورٌ كثيرة

٣ وأيضاً أن قيل أن الصُوَر تتكثر بحسب النسب إلى مخلوقات مختلفة يردُّه أن تكثر الصور هو منذ الأزل فلو كانت الصور كثيرة مع أن المخلوقات زمانية. إذاً لكان الزماني علة الأزلي

٤ وأيضاً أن هذه النسب اما أنها موجودة حقيقة في المخلوقات فقط أو في اللّه أيضاً فإن كانت كذلك في المخلوقات فقط فلأن المخلوقات ليست أزلية فليس تكثر الصور أزليّاً إذا كان تكثرها بحسب هذه النسب فقط وإن كانت موجودة حقيقة في اللّه يلزم أن يكون في اللّه تكثرٌ حقيقيٌّ غير تكثر الأقانيم وهذا منافٍ لقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٩ و١٠ و١١ «ان جميع ما في اللّه واحد ما عدا عدم الولادة والولادة والانبثاق» فإذاً على هذا ليس يوجد صورٌ كثيرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ أن الصور أشباح أصيلة أو حقائق ثابتة وغير متغيرة للأشياء إذ ليست ذوات أشباح وهي بذلك أزلية وملازمة لنفس الحال المندرجة بها في العقل الإلهي ومع كونها لا تبرز إلى الوجود ولا تدثر فيقال مع ذلك أنه يصوَّر بحسبها كل ما يمكن أن يبرز إلى الوجود وأن يدثر وكل ما يبرز إلى الوجود ويدثر

والجواب أن يقال لا بد من إثبات صورٍ كثيرة ولإيضاح ذلك لا بد من ملاحظة أن ما هو الغاية القصوى في كل مفعول هو المقصود بالذات من الفاعل الأصيل كما أن نظام العسكر هو المقصود بالذات من القائد. وأحسن موجود في المخلوقات هو خير نظام الكون كما يتضح من كلام الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢ فإذاً نظام الكون مقصود بالذات من اللّه وليس حاصلاً بالعرض بحسب تعاقب الفواعل كما ذهب بعض إلى أن اللّه خلق المخلوق الأول فقط وهذا المخلوق خلق المخلوق الثاني وهلم جراً إلى أن أُصدرت هذه الكثرة العظيمة من الأشياء وقضية هذا

المذهب أن اللّه ليس عنده إلا صورة المخلوق الأول. أما إذا كان نظام الكون مخلوقاً منه ابتداءً ومقصوداً منه بالذات فلا بد أن يكون عنده صورة نظام الكون لكنه لا يمكن الحصول على حقيقة كلٍ ما لم يحصل على الحقائق الخاصة للأجزاء المتقوم عنها الكل كما أَنَّ البنَّاءَ لا يمكن أن يتمثل صورة البيت ما لم تحصل عنده الحقيقة الخاصة لكل جزءٍ من أجزائه فهكذا إذاً لا بد من حصول الحقائق الخاصة لجميع الأشياء في العقل الإلهي. وبناءً عليه قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ أن كل شيءٍ خلق من اللّه بحقيقتهِ الخاصة فإذاً يلزم أن في العقل الإلهي صوراً كثيرة اما أن ذلك كيف لا ينافي البساطة الإلهية فبينٌ دون تكلفٍ لمن يلاحظ أن صورة المفعول تحصل في عقل الفاعل على أنها شيءٌ يُعقَل لا على أنه مثالٌ به يعقل وهو الصورة التي بها يحصل العقل بالفعل فإن صورة البيت في عقل البنَّاء شيءٌ معقول منه على شبهه يكوّن البيت في المادة. وتعقل العقل الإلهي أموراً كثيرة ليس ينافي بساطته بل إنما ينافيها لو كان يحصل في عقله صورٌ كثيرة يُعقَل بها فإذاً العقل الإلهي يحصل فيه صورٌ كثيرة على أنها معقولةٌ منه ويمكن بيان ذلك من أن اللّه يعرف ذاته معرفةً كاملة فهو إذن يعرفها من كل جهة يمكن معرفتها وهي تقبل المعرفة لا في نفسها فقط بل من حيث تقبل الشركة فيها من المخلوقات بحسب وجهٍ ما من أوجه المشابهة على أن لكل خليقة صورة خاصة من حيث تشترك نوعاً من الاشتراك في شبه الذات الإلهية فهكذا إذاً من حيث أن اللّه يعرف ذاته على أنها مشبَّهٌ بها على هذا النحو من هذه الخليقة فهو يعرفها على أنها الحقيقة الخاصة والتصور الخاص لهذه الخليقة وقس على ذلك وهكذا يتضح أن اللّه يعقل حقائق كثيرة خاصة لأشياءَ كثيرة وهذه هي الصور الكثيرة

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس يقال للذات الإلهية صورة من حيث هي ذات بل من حيث هي شبه أو حقيقة لهذا الشيء أو ذاك فإذاً إنما يقال صور كثيرة

بحسب وجود حقائق كثيرة متعقَّلة في ذات واحدة

وعلى الثاني بأن الحكمة والصناعة تقالان بمعنى ما به يَعقُل اللّه وأما الصورة فتقال بمعنى ما يعقله اللّه. واللّه يعقل بعقل واحد أشياء كثيرة لا بحسب وجودها في أنفسها فقط بل بحسب كونها معقولةً أيضاً وهو تعقُّل حقائق كثيرة للأشياء كما أن الصانع متى عقل صورة البيت في المادة يُقال إنّه يعقل البيت ومتى عقلها على أنها ملحوظة في عقله فقط فيتعقل صورة البيت أو حقيقته من طريق تعقله أنه يتعقلها واللّه ليس يعقل بماهيته أشياء كثيرة فقط بل يعقل أيضاً أنه يعقل بها أشياء كثيرة وهذا هو تعقل كون حقائق كثيرة أو صور كثيرة للأشياء موجودة في عقله على أنها معقولة

وعلى الثالث بأن هذه النسب التي بها تتكثر الصور ليست مسببةً عن الأشياءِ بل عن العقل الإلهي المعتبر الماهية الإلهية بالقياس إلى الأشياء

وعلى الرابع بأن النسب المكثِّرة للصور ليست في الأشياء المخلوقة بل في الله وهي ليست مع ذلك نسباً وجودية كتلك التي بها تتمايز الأقانيم بل هي نسب معقولة من اللّه

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد صور لجميع الأشياء التي يعرفها اللّه

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد في اللّه صورٌ لجميع الأشياء التي يعرفها إذ ليس في اللّه صورة الشر وإلا لكان الشر موجوداً فيه. واللّه يعرف الشرور. فإذاً ليس في اللّه صور لجميع الأشياء التي يعرفها

٢ وأيضاً ان اللّه يعرف تلك الأشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٩ وهذه ليس لها صورٌ فقد قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٥: «ان المُثُل هي الإرادات الإلهية المعيِّنة للأشياءِ والمؤثرة لها» فإذاً ليس في اللّه صور لجميع الأشياءِ التي يعرفها

٣ وأيضاً أن اللّه يعرف الهيولى الأولى وهي لا يمكن تصورها لعروها عن كل صورة فإذاً يلزم ما لزم قبل

٤ وأيضاً الثابت أن اللّه لا يعلم الأنواع فقط بل الأجناس والأفراد والاعراض أيضاً وهذه ليس لها صورٌ عند أفلاطون الذي هو أول من قال بالصور كما روى اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ فإذاً ليس في اللّه صورٌ لجميع معارفه

لكن يعارض ذلك أن الصور حقائق قائمة في العقل الإلهي كما يتضح من كلام اوغسطينوس في الموضع المار. واللّه عنده الحقائق الخاصة لجميع الأشياء التي يعرفها فإذاً عنده صورة جميع الأشياء التي يعرفها

والجواب أن يقال لما كانت الصور عند أفلاطون هي مبادئ معرفة الأشياء وتولُّدها كانت الصورة من حيث تُجعَل في العقل الإلهي متعلقةً بكلا الأمرين فبحسب كونها مبدأً لفعل الأشياء يجوز أن تسمَّى مثالاً وتختص بالمعرفة العملية وبحسب كونها مبدأً لمعرفة الأشياء تسمَّى بالخصوص حقيقة ويمكن أيضاً تخصيصها بالعلم النظري. فإذاً بحسب كونها مثالاً تتعلق بجميع الأشياء التي يفعلها اللّه في زمان ما وبحسب كونها مبدأ للمعرفة تتعلق بجميع الأشياءِ التي يعرفها اللّه وإن لم تفعل في زمان ما وبجميع الأشياء التي يعرفها بحسب حقائقها الخاصة وبالمعرفة النظرية

إذاً أجيب على الأول بأن اللّه ليس يعرف الشر بحقيقته الخاصة بل بحقيقة الخير ولذا لم يكن للشر صورة في اللّه لا من جهة كون الصورة مثالاً ولا من جهة كونها حقيقة

وعلى الثاني بأن الأشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد لا يعرفها اللّه معرفة عملية إلا بالقوة فقط ولذا ليس لها صورة فيه من حيث يراد بالصورة المثال بل من حيث يراد بها الحقيقة فقط

وعلى الثالث بأن أفلاطون قال بعدم خلق المادة كما في رواية بعضٍ ولذا لم يجعل

لها صورةً بل جعل الصورة مشاركةً لها في العليَّة اما نحن فلأننا نجعل المادة مخلوقة من اللّه دون صورةٍ كان لها صورة في اللّه غير مغايرة لصورة المركب لأن المادة في حد ذاتها ليس لها وجود وليست متعلَّقاً للمعرفة

وعلى الرابع بأن الأجناس لا يمكن أن يكون لها صورة مغايرة لصورة النوع إذا اعتُبِرت الصورة من حيث هي مثال إذ لا يمكن وجود جنسٍ إلا في نوعٍ ما وكذا الحال في الاعراض اللازمة للمحل لمقارنتها لمحلها في الوجود أما الاعراض الطارئة على المحل فلها صورة خاصة لأن الصانع يصنع بصورة البيت جميع الاعراض اللازمة للبيت منذ البداية اما الاعراض الطارئة على البيت بعد صنعه كالتماثيل أو غيرها فيصنعها بصورةٍ أخرى وأما الأشخاص فلم يكن لها عند أفلاطون صورة غير صورة النوع لأنها تتشخص بالمادة التي كان يقول بعدم خلقها في رواية بعضٍ وبكونها مشاركة في العلية للصورة ولأَن غرض الطبيعة قائم في الأنواع وهي لا تُصدِر الجزئيات إلا لتُحفَظ فيها الأنواع. وأما العناية الإلهية فلا تنحصر في الأنواع بل تعم الأفراد أيضاً كما سيأتي في مب ٢٢ ف ٣

المبحثُ السادس عشرَ
في الحق والصدق ـ وفيه ثمانية فصول

إذ كان العلم يتعلق بالحق فبعد النظر في علم اللّه بحيث البحث في الحق والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل ــ ١ هل الحق موجود في الخارج أو في العقل فقط ــ ٢ هل هو في العقل المؤلف والمقسم فقط ــ ٣ في نسبة الحق إلى الموجود ــ ٤ في نسبة الحق إلى الخير ــ ٥ هل اللّه هو الحق ــ ٦ هل جميع الأشياء حقة بحقيَّة واحدة أو بحقيات كثيرة ــ ٧ في سرمدية الحق ــ ٨ في عدم تغيره

الفصلُ الأولُ

هل وجود الحق في العقل فقط

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الحق ليس في العقل فقط بل بالأَحرى في الخارج فإن اوغسطينوس قد أبطل في مناجاته ك ٢ ب ٥ تعريف الحق بأنه ما يُرَى للزوم كون الأحجار الموجودة في باطن الأرض الخفيّ جدّاً ليست أحجاراً حقةً لأنها لا تُرَى وقد أبطل أيضاً هناك تعريفه بأنه ما هو بحيث يُرَى من العارف إذا شاءَ وقدر أن يعرف للزوم عدم كون شيء حقاً إذا لم يقدر أحد أن يعرف وقد حدَّهُ بأنه ما هو موجود وعلى هذا يظهر أن الحق موجود في الخارج لا في العقل

٢ وأيضاً كل ما هو حق فهو حق بالحقيَّة فلو كانت الحقيَّة موجودة في العقل فقط لم يكن شي حقاً إلا بحسب كونه معقولاً وهذا خطأٌ وقع لقدماء الفلاسفة الذين كانوا يقولون ان كل ما يُرَى فهو حق للزوم صدق النقيضين معاً إذ قد يُرَيان صادقين معاً من أشخاص مختلفين

٣ وأيضاً ما لأجله شيءٌ كذا فهو أَولى أَن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥ والظن أو القول إنما هو صادقٌ أو كاذبٌ من طريق أن الأمر موجودٌ أو غير موجود كما قال الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر. فإذاً أولى أن يكون الحق في الخارج من أن يكون في العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ «ان الحق والباطل ليس لهما وجود في الخارج بل في العقل»

والجواب أن يقال كما يقال خير لما تميل إليه الشهوة كذلك يقال حقٌّ لما يميل إليه العقل والفرق بين الشهوة والعقل أو أي معرفةٍ ان المعرفة تحصل بوجود المعروف في العارف والشهوة تحصل بميل المشتهي إلى الشيءِ المشتهَى وعلى هذا فيكون طرف الشهوة الذي هو الخير موجوداً في الشيء المشتهَى وطرف المعرفة

الذي هو الحق موجوداً في العقل. وكما أن الخير موجود في الخارج من حيث ان له نسبةً إلى الشهوة ولذلك كانت حقيقة الخيرية تنبعث عن الشيء المشتهى إلى الشهوة بحسبما يقال للشهوة خيرةٌ باعتبار تعلقها بالخير كذلك الحق إذ كان موجوداً في العقل بحسب مطابقته للشيء المعقول فلا بدَّ أن تنبعث حقيقته عن العقل إلى الشيءِ المعقول حتى أن الشيء المعقول أيضاً يوصف بالحقيَّة من حيث أن له نسبةً ما إلى العقل. على أن نسبة الشيء المعقول يجوز أن تكون إلى عقلٍ ما اما بالذات أو بالعرض. أما بالذات فإلى العقل الذي يتعلق به في جهة وجوده واما بالعرض فإلى العقل الذي يمكن معرفته منه كما إذا قلنا أن البيت له نسبة بالذات إلى عقل الصانع وبالعرض إلى العقل الذي ليس يتعلق به. والحكم في حق شيءٍ ليس يُبنَى على ما فيه بالعرض بل على ما فيه بالذات فإذاً كل شيءٍ يقال له حقٌّ مطلقاً باعتبار نسبته إلى العقل المتعلق به وهذا هو الوجه في أن الأشياءَ الصناعية يقال لها حقة بالنسبة إلى عقلنا فيقال بيت حق إذا كان له شبه الصورة الحاصلة في عقل الصانع ويقال قول حق من حيث يدل على التصور الحق وكذا الأشياء الطبيعية توصف بالحقية باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الإلهي فيقال حجرٌ حقٌ لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الإلهي. فالحق إذاً موجودٌ في العقل بالوجود الأول وفي الخارج بالوجود الثاني بحسب نسبة الخارج إلى العقل على أنه المبدأ وعلى هذا قد حُدّ الحق بحدود مختلفة فقال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ «الحق ما يتبين به ما هو موجود» وقال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٥ «الحق هو ما يعلن أو يوضح الوجود» وهذا يصدق على الحق بحسب كونه في العقل اما بحسب كونه في الخارج باعتبار نسبته إلى العقل فيصدق عليه الحد الذي وضعه اوغسطينوس في المحل المار بقوله «الحق هو مشابهة المبدإِ التامة العارية عن كل مباينة» والحد الذي وضعه انسلموس في محاورته في

الحق ب ١٢ بقوله «الحق هو الاستقامة المتصوَّرة بالعقل وحده» لأن المستقيم ما كان موافقاً للمبدأِ والحدُّ الذي وضعه ابن سينا بقولهِ «حقيَّة كل شيءٍ هي خاصة وجوده الذي تقرر له» أما حدُّه بأنه تطابق الخارج والعقل فيمكن صدقه على كليهما

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس على حقية الخارج ولم يذكر في بيان حقيقتها نسبتها إلى عقلنا لأن ما بالعرض لا يؤخذ في حدٍ

وعلى الثاني بأن قدماء الفلاسفة لم يكونوا يقولون بصدور صور الأشياءِ الطبيعية عن عقلٍ ما بل بحدوثها على سبيل الاتفاق ولملاحظتهم أن الحق يتضمن نسبة إلى العقل أُلجئوا إلى جعل حقية الخارج قائمة بالنسبة إلى عقلنا وهذا يلزم عنه تلك المحالات التي قد تتبعها الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ وهي لا تلزم إذا جعلنا حقية الأشياءِ قائمة بالنسبة إلى العقل الإلهي

وعلى الثالث بأنه وإن كانت حقيَّة عقلنا معللةً بالخارج لا يجب مع ذلك أن يوجد الحق في الخارج بالوجود الأول كما أن وجود حقيقة الصحة أيضاً في الدواءِ ليس متقدماً على وجودها في الحيوان لأن الذي يسبب الصحة إنما هي قوة الدواءِ لا صحته إذ ليس بفاعل مجانس وكذا الذي يسبب حقية العقل إنما هو وجود الخارج لا حقيته ولذا قال الفيلسوف في الموضع المشار إليه في الاعتراض أن الظن أو القول إنما هو صادق من طريق أن الأمر موجود لا من طريق أن الأمر حق

الفصلُ الثَّاني

هل الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم فقط

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحق ليس في العقل المؤلِّف والمقسِّم فقط فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٦ «كما أن المشاعر المدركة للمحسوسات الخاصة صادقة دائماً كذلك العقل المدرك لما هو. والتأليف والتقسيم ليس لهما وجود لا في الحس ولا في العقل المدرك لما هو. فإذاً ليس الحق في تأْليف

العقل وتقسيمه فقط

٢ وأيضاً قال اسحاق في كتاب الحدود «الحق هو تطابق الخارج والعقل» وكما أن العقل المدرك للمركبات تصح مطابقته للخارج كذلك العقل المدرك لغير المركبات والحسّ المدرك للشيءِ كما هو. فإذاً ليس الحق في تأْليف العقل وتقسيمه فقط

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ «ليس حقّ بالنظر إلى البسائط وما هو لا في العقل ولا في الخارج»

والجواب أن يُقال إنّ الحقّ موجود بالوجود الأوَّل في العقل كما مرَّ في الفصل السابق وإذ كان كل شيءٍ حقّاً بحسب حصوله على صورة طبعه الخاصة فلا بد أن يكون العقل من حيث هو مدرِكٌ حقّاً باعتبار حصوله على مشابهة الشيءِ المُدرَك التي هي صورته من حيث هو مُدرِكٌ ولهذا يُحَدُّ الحق بتطابق العقل والخارج. فإذاً إدراك الحقّ قائمٌ بإدراك هذا التطابق. والحسّ ليس يدرك هذا التطابق أصلاً لأنه وان حصل في البصر شبه المبصَر لا يدرك مع ذلك المناسبة الكائنة بين الشيءِ المبصَر وبين ما يدركه منه أما العقل فله أن يدرك مطابقة نفسه للشيءِ المعقول لكنه ليس يدركها بإدراكه في حقّ شيءٍ أنه ما هو بل متى حكم أن الأمر الخارجي على مثال الصورة الحاصلة له فيه فحينئذٍ يدرك أولاً الحق ويحكم به وهذا يفعله بطريقة التأْليف والتقسيم لأنه في كل قضية اما يوجب صورة معبراً عنها بالمحمول لأمرٍ معبَّر عنه بالموضوع أو يسلبها عنه ولذا يجوز أن يكون كلٌّ من الحسّ في إدراكهِ شيئاً ما والعقل في إدراكه ما هو حقّاً مع كونه لا يدرك الحق أو يحكم به وكذا الحال في الألفاظ الغير المركبة. فالحق إذاً يمكن أن يوجد في الحسّ أو في العقل المدرِك لما هو وجودَهُ في شيءٍ حقٍّ لا كوجودِ المدرَك في المُدرِك كما هو المفهوم من اسم الحق لأن كمال العقل هو الحق من حيث هو مُدرَكٌ. ولذا كان الحق في الحقيقة موجوداً في العقل المؤلِف والمقسم ولم يكن في الحسّ ولا في العقل المدرك لما هو. وبهذا يتضح

الفصلُ الثالثُ

هل الحق والموجود متساوقان

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الحق والموجود ليسا متساوقين لأن الحق موجودٌ حقيقةً في العقل كما مرَّ في ف ١ والموجود موجود حقيقةً في الخارج فليسا إذاً متساوقين

٢ وأيضاً ما يعم الموجود واللاموجود فليس مساوقاً للموجود. والحق يعم الموجود واللاموجود لأن وجود ما هو موجود ولا وجود ما ليس موجوداً حق. فإذاً ليس الحق والموجود متساوقين

٣ وأيضاً أن الأشياء المتفاوتة في التقدم والتأخر ليست متساوقة في ما يظهر. والحق متقدم على الموجود في ما يظهر لأن الموجود ليس يُتعقَّل إلا تحت اعتبار الحق فإذاً ليسا متساوقين في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٢ م ٤ أن حال الأشياء في الوجود هي عين حالها في الحقية

والجواب أن يقال كما أن الخير يتضمن اعتبار المشتهَى كذلك الحق يتضمن نسبة إلى الإدراك وكل شيءٍ إنما يقبل الإدراك على قدر حصته من الوجود ولهذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٧ ان النفس هي على نحوٍ ما جميع الأشياءِ بحسب الحس والعقل ولذا كما أن الخير مساوِقٌ للموجود كذلك الحق أيضاً إلا أنه كما أن الخير يزيد على الموجود اعتبار المشتهى كذلك الحق أيضاً يزيد عليه النسبة إلى العقل

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الحق موجود في الخارج وفي العقل كما مرَّ في ف ١ فالحق الموجود في الخارج مساوق للموجود بحسب الجوهر أما الحق الموجود في العقل فمساوِق للموجود مساوقة المفسِّر للمفسَّر فإن هذا من شأْن الحق كما مرَّ هناك على

انه يجوز أن يُقال إنّ الموجود أيضاً موجود في الخارج وفي العقل كالحق وان كان الحق موجوداً بالأصالة في العقل والموجود موجوداً بالاصالة في الخارج. ومنشأُ هذا الفرق تغاير الحق والموجود بالاعتبار

وعلى الثاني بأن اللاموجود ليس له في نفسه ما يُعرَف به بل إنما يُعرَف من حيث يجعله العقل معروفاً وعلى هذا فالحق إنما يصدق على اللاموجود من حيث أن اللاموجود موجود ذهني أي متصوَّر من الذهن

وعلى الثالث بأن القول أنه لا يمكن تصور الموجود من دون اعتبار الحق يحتمل معنيين الأوّل أنه لا يتصور الموجود ما لم يلحق تصوُّرَهُ اعتبارُ الحق وهو على هذا المعنى صادق والثاني أن الموجود لا يمكن تصوره ما لم يتصور اعتبار الحق وهو على هذا كاذبٌ بل الحق لا يمكن تصوُّرُهُ ما لم يُتصوَّر اعتبار الموجود لأن الموجود مندرج في اعتبار الحق وكذا الحال لو اعتبرنا المعقول بالقياس إلى الموجود فإنه لا يمكن تعقل الموجود من دون أن يكون الموجود معقولاً لكنه يمكن تعقله من دون تعقل معقوليته وكذا الموجود المتعقَّل حق إلا أنه ليس يُتعقَّل الحق بتعقل الموجود

الفصلُ الرَّابعُ
هل الخير متقدم بالاعتبار على الحق

يتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الخير متقدم بالاعتبار على الحق لأن ما هو أعمّ متقدم بالاعتبار كما يتضح من الطبيعيات ك ١ م ٣ و ٤ والخير أعم من الحق لأن الحق خيرٌ ما أي خير العقل. فإذاً الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٢ وأيضاً ان الخير موجود في الخارج واما الحق ففي تأْليف العقل وتقسيمه كما مر في ف ٢. وما في الخارج متقدم على ما في العقل. فإذاً الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٣ وأيضاً ان الحق نوع من الفضيلة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٧ والفضيلة مندرجة تحت الخير لأنها كيفيةٌ خيرة للعقل كما قال اوغسطينوس في ك ٦ ب ٧ من ردهِ على

يوليانوس. فالخير إذاً متقدمٌ على الحق

لكن يعارض ذلك ان ما في الأكثر متقدمٌ بالاعتبار. والحق يوجد في بعض أشياءَ ليس يوجد فيها الخير وذلك في الرياضيات. فالحق إذاً متقدم على الخير

والجواب أن يُقال إنّ الخير وان ساوقا الموجود ذاتاً لكنهما متغايران اعتباراً وعلى هذا فالحق مطلقاً متقدم بالاعتبار على الخير وهذا بيّنٌ من وجهين أولاً من أن الحق أقرب نسبةً إلى الموجود الذي هو متقدم على الخير لأن الحق ينظر إلى الوجود مطلقاً ومن غير توسُّطٍ اما اعتبار الخير فيلحق الوجود من حيث هو كاملٌ نوعاً من الكمال إذ إنما هو مشتهى بهذا الاعتبار وثانياً من أن المعرفة متقدمة بالطبع على الشهوة. فإذاً لما كان الحق ينظر إلى المعرفة والخير ينظر إلى الشهوة كان الحق متقدماً بالاعتبار على الخير

إذاً أجيب على الأوّل بأن الإرادة والعقل متداخلان لأن العقل يعقل الإرادة والإرادة تريد أن العقل يعقل. فإذاً ما يرجع إلى موضوع الإرادة يندرج فيه ما يختص بالعقل وبالعكس. وعلى هذا فالخير في رتبة المشتَهيات بمنزلة كليٍ والحق بمنزلة جزئيٍ واما في رتبة المعقولات فالأمر بالعكس. فإذاً كون الحق خيراً ما إنما يستلزم تقدم الخير في رتبة المشتَهيات لا مطلقاً

وعلى الثاني بأنه إنما يكون شيءٌ متقدماً بالاعتبار من حيث يحصل أولاّ في العقل والعقل يتصور أولاً الموجود ثمَّ أَنه يعقل الموجود ثم أَنه يشتهيه. فالمتقدم إذاً اعتبار الموجود ثم اعتبار الحقّ ثم اعتبار الخير وان كان للخير وجودٌ في الخارج

وعلى الثالث بأن الفضيلة التي تسمَّى حقّاً أو صدقاً ليست مطلق الحقّ بل هي حقٌّ ما بحسبه يُظهِر الإنسان نفسه في أقواله وأفعالهِ كما هو فيقال حقيّة السيرة بالخصوص باعتبار أن الإنسان يفي في سيرته بالغرض المسوق إليه من العقل الإلهي كما مرَّ أيضاً في ف ١ من أن الحق موجود في سائر الأشياءِ. ويقال حقيَّة العدل باعتبار أن

الإنسان يرعى ما يجب لغيره بحسب نظام الشرائع وعلى هذا فلا يجب التخطي من هذه الحقيَّات الجزئية إلى الحقيَّة الكلية

الفصلُ الخامسُ
هل الله هو الحق

يتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس هو الحقّ لأن الحق قائم في تأْليف العقل وتقسيمه. وليس في اللّه تأْليف وتقسيم. فإذاً ليس هناك حق

٢ وأيضاً أن الحق هو شبه المبدإِ على ما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ واللّه ليس له شبهٌ بمبدإٍ. فإذاً ليس الحق في اللّه

٣ وأيضاً كل ما يقال على اللّه فإنه يقال عليه على أنه العلة الأولى لجميع الأشياء كما أن وجوده هو علة كل وجود وخيريته هي علة كل خير فلو كان الحق موجوداً في اللّه لكان كل حق منه. وكون بعضٍ يخطأُ حقٌ. فيلزم أن يكون ذلك من اللّه وهذا بين البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ٦ «أنا الطريق والحق والحياة»

والجواب أن يُقال إنّ الحق يوجد في العقل من حيث يتصور الشيء كما هو وفي الخارج من حيث له وجود مطابق للعقل كما مرَّ في ف ١ وهذا موجود في اللّه على غاية الكمال لأن وجوده ليس مطابقاً لعقله فقط بل هو عين تعقله أيضاً. وتعقله مقدارٌ وعلة لكل وجودٍ آخر وكل عقلٍ آخر وهو عين وجوده وتعقله. فإذاً يلزم أن ليس الحق موجوداً فيه فقط بل انه نفس الحق الأعظم والأوَّل

إذاً أجيب على الأول بأن العقل الإلهي وان لم يكن فيه تأْليف وتقسيم لكنه بإدراكه البسيط يحكم على جميع الأشياءِ ويدرك جميع المركبات وعلى هذا فالحق موجودٌ في عقله

وعلى الثاني بأن الحق العقلي عندنا قائمٌ بمطابقة عقلنا لمبدئه أي للخارج الذي منه

يستفيد المعرفة والحق الخارجي أيضاً قائمٌ بمطابقة الخارج لمبدئه أي للعقل الإلهي إلا أن هذا لا يصح في الحقيقة على الحق الإلهي اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار تخصيص الحق بالابن الذي له مبدأٌ. اما إذا كان كلامنا على الحق باعتبارهِ بحسب ذاته فلا يمكن تعقل ذلك ما لم تنحل الموجبة إلى سالبة كما لو قيل الآب صادر عن نفسه لأنه ليس صادراً عن غيرهِ وكذا يصح أن يُقال إنّ الحق الإلهي هو شبه المبدإِ من حيث أن وجوده تعالى غير مباين لعقله

وعلى الثالث بأن اللاموجود والاعدام ليس لها حقيَّة من أنفسها بل في تصور العقل فقط. وكل تصور عقلي فهو من اللّه. فإذاً كل ما في قولي: ان كون هذا يزني حق: من الحق فهو من اللّه أما إذا أُنتج إذن كون هذا يزني هو من اللّه كان ذلك من قبيل مغالطة العرض

الفصلُ السادسُ
هل الحق الذي بهِ جميع الأشياء حقة واحدٌ فقط

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الحق الذي به جميع الأشياء حقَّة واحدٌ فقط ففي اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب ٨ «ليس شيء أعظم من العقل الإنساني إلاَّ اللّه» والحق أعظم من العقل الإنساني وإلاَّ لكان مورداً لحكم العقل والحال أن العقل يحكم على جميع الأشياء بحسب الحق لا بحسب نفسه. فإذاً ليس يوجد حق غير اللّه

٢ وأيضاً قال انسلموس في كتاب الحق ب ١٤ أن نسبة الحق إلى الأمور الحقة كنسبة الزمان إلى الزمانيات. وزمان جميع الزمانيات واحد. فإذاً الحق الذي به جميع الأشياء حقة واحدٌ

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١١: ٢ «قلت الحقيات من بني البشر»

والجواب أن يُقال إنّ الحق الذي به جميع الأشياء الحقة واحد من وجهٍ ومتعددٌ

من وجهٍ ولبيان ذلك يجب أن يُعلَم أنه متى قيل شيءٌ بالتواطؤ على كثيرين فإنه يحصل في كل فردٍ من أفرادهم بحقيقته الخاصة كحصول الحيوان في كل نوع من أنواع الحيوان وأما متى قيل شيءٌ بالتشكيك على كثيرين فإنما يحصل بحقيقته الخاصة في واحد منهم فقط ومنه يقال على البقية كما أن الصحيح يقال على الحيوان والبول والدواء مع أن الصحة ليست حاصلةً إلا في الحيوان فقط لكن من صحة الحيوان يقال الصحيح على الدواء من حيث هو مؤَثر لها وعلى البول من حيث هو دالٌّ عليها على أنه وان لم تكن الصحة حاصلة لا في الدواء ولا في البول إلا أن كليهما شيئاً به الدواءُ يؤَثر الصحة والبول يدل عليها وقد مرَّ في الفصل الأوّل أن حصول الحق في العقل أوليٌّ وحصوله في الخارج ثانويٌّ باعتبار نسبة الخارج إلى العقل الإلهي. فإذاً إذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في العقل بحقيقته الخاصة كان بهذا المعني حقيَّات كثيرة في عقول كثيرة مخلوقة وفي عقل واحد بعينه بحسب كثرة المدركات وعلى هذا كتب الشارح على قوله «قلت الحقيات من بني البشر» ما نصه «كما أنه من وجهٍ واحدٍ للإنسان يحصل في المرآة أشباهٌ كثيرة كذلك من الحق الإلهي الواحد يحصل حقيات كثيرة» أما إذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في الخارج فعلى هذا تكون جميع الأشياء حقَّة بالحق الواحد الأوّل الذي يشبهه كل منها بحسب موجوديته وهكذا ولئن كانت ماهيات الأشياء وصورها متكثرة إلا أن حقيَّة العقل الإلهي الذي بحسبه يقال لجميع الأشياءِ حقة هي واحدة

إذاً أجيب على الأول بأن النفس لا تحكم على جميع الأشياء بحسب أي حقٍّ كان بل بحسب الحق الأوّل من حيث يحصل فيها بحسب المعلومات الأولى حصول الشيء في المرآة فيلزم إذاً أن الحق الأوّل أعظم من النفس ومع ذلك فإن الحق المخلوق الحاصل في عقلنا أيضاً هو أعظم من النفس لا مطلقاً بل من وجه من حيث أنه كمالٌ لها كما يصح أن يقال أيضاً بهذا الاعتبار أن العلم أعظم من النفس. غير أن

الصحيح أنه ليس شيءٌ قائمٌ بنفسه أعظم من العقل الناطق إلا اللّه

وعلى الثاني بأن قول انسلموس صادقٌ باعتبار أن الأشياءَ يصدقُ عليها أنها حقَّة بالنسبة إلى العقل الإلهي

الفصلُ السابعُ
هل الحق المخلوق سرمدي

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الحق المخلوق سرمديٌّ فقد قال اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٢ ب ٨ «ليس شيءٌ أكثر سرمدية من حقيقة الدائرة ومن كون اثنين وثلاثة خمسة» وحقية هذين مخلوقة. فإذاً الحق المخلوق سرمدي

٢ وأيضاً كل ما يوجد دائماً فهو سرمدي. والكليات موجودة في كل أينٍ وآنٍ فهي إذن سرمدية. فإذاً الحق سرمديٌّ لكونه في غاية الكلية

٣ وأيضاً ما هو حق في الحاضر فقد كان دائماً حقاً أنه سيوجد. وكما أن صدق القضية في أمرٍ حاضرٍ مخلوقٌ كذلك صدقها في أمرٍ مستقبلٍ. فإذاً بعض الحق المخلوق سرمدي.

٤ وأيضاً كل ما ليس له أول ولا آخِر فهو سرمدي. وصدق القضايا ليس له أول ولا آخِر لأنه لو كان للصدق أول فإذا لم يكن موجوداً قبلُ كان عدم وجود الصدق صادقاً ولا شك أنه كان صادقاً بصدقٍ ما وهكذا يلزم أن الصدق كان موجوداً قبل نفسه وكذا لو جعل للصدق آخرٌ يلزم وجودهُ بعد نفسه لأنه سيكون عدم وجود الصدق صادقاً. فالحق إذاً سرمدي

لكن يعارض ذلك أن اللّه وحده سرمدي كما مر في مب ١٠ ف ٣

والجواب أن يُقال إنّ صدق القضايا ليس هو غير الحق العقلي لأن القضية لها وجود عند العقل ووجود في اللفظ فباعتبار وجودها عند العقل تكون صادقةً بنفسها

وباعتبار وجودها في اللفظ يقال لها صادقة بحسب دلالتها على صدقٍ في العقل لا لوجود صدقٍ فيها على أنها محل له كما أن البول يقال له صحيح لا من الصحة الموجودة فيه بل من صحة الحيوان التي يدل عليها وكذا قد مرَّ أيضاً في الفصل الأول أن الأمور الخارجة يقال لها حقة من الحق الموجود في العقل وعلى هذا فإن لم يكن عقل سرمديّاً لم يكن حقٌ سرمدياً إلا أنه لما كان العقل الإلهي وحده سرمدياً كان الحق سرمدياً فيه وحده ولا يلزم عن ذلك وجود شيءٍ سرمدي غير اللّه لأن حق العقل الإلهي هو عين اللّه كما مرَّ بيانه في ف ٥

إذاً أجيب على الأول بأن حقيقة الدائرة وكون اثنين وثلاثة خمسة سرمديان في العقل الإلهي

وعلى الثاني بأن كون شيء موجوداً في كل اينٍ وآنٍ يحتمل معنيين أحدهما أن له في نفسه ما يعم به كل زمان وكل مكان كما يصدق على اللّه أنه موجود في كل اينٍ وآنٍ والثاني أنه ليس له في نفسه ما به يتحدد إلى مكان أو زمان كما يقال للهيولى الأولى أنها واحدة لا لأن لها صورة واحدة كما أن الإنسان واحد من وحدة صورته بل لعروها عن جميع الصور المميِّزة وبهذا المعنى يصدق على كل كلي أنه موجود في كل اينٍ وآنٍ من حيث أن الكليات تُجرَّد عن مكانٍ وزمانٍ بعينه لكنه ليس يلزم من ذلك أنها سرمدية إلا في العقل إذا كان ثَمَّ عقلٌ سرمديٌ.

وعلى الثالث بأن ما هو موجود الآن إنما كان مستقبل الوجود قبل وجوده لأنه كان ثابتاً في علته أنه سيوجد فإذا ارتفعت العلة لم يكن مستقبل الوجود وما من علة سرمدية إلا العلة الأولى فقط فإذاً ليس يلزم من ذلك أن ما هو موجود كان دائماً حقاً أنه سيوجد إلا من حيث أنه كان ثابتاً في العلة السرمدية أنه سيوجد وهذه العلة هي اللّه وحده

وعلى الرابع بأنه لمَّا لم يكن عقلنا سرمديّاً لم يكن أيضاً صدق القضايا المصوغة منا

سرمديّاً بل قد ابتدأ في زمانٍ ما وقبل وجوده لم يكن القول أنه موجودٌ صادقاً إلا من جهة العقل الإلهي الذي إنما الحق سرمدي فيه وحده أما الآن فالقول أن صدق تلك القضايا لم يكن موجوداً حينئذٍ صادق وليس ذلك صادقاً إلا بالصدق الموجود الآن في عقلنا بصدقٍ ما من جهة الخارج لتعلق هذا الصدق باللاموجود واللاموجود ليس له من نفسه أن يكون حقاً بل من العقل المتصوره فقط وعلى هذا فقولنا أن الصدق أو الحق لم يكن موجوداً إنما هو صادق من حيث أننا نتصور لا وجوده متقدماً على وجودهِ

الفصلُ الثامنُ

هل الحق غير متغير

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الحق غير متغير فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار المطلق ٢ ب ١٢ «ليس الحق مساوياً للعقل وإلا لكان متغيراً كالعقل»

٢ وأيضاً ما يبقى بعد كل تغيرٍ فهو غير متغير كما أن الهيولى الأولى غير متولدة ولا فاسدة لبقائها بعد كل تولد وفساد. والحق يبقى بعد كل تغير لأن القول بعد كل تغير أن الشيءَ موجود حقٌّ. فالحق إذاً غير متغير

٣ وأيضاً لو كان صدق القضية متغيراً لتغير على الأخص بتغير الواقع وهو ليس يتغير بذلك لأن الحق عند انسلموس ضربٌ من الاستقامة من حيث أن شيئاً يستتم ما هو حاصلٌ في حقّهِ في العقل الإلهي. وقولنا سقراط جالس قضية استفادت من العقل الإلهي أن دل على أن سقراط جالس وهي تدل على ذلك وان لم يكن سقراط جالساً. فإذاً صدق القضية لا يتغير بوجهٍ من الوجوه

٤ وأيضاً حيثما كانت العلة بعينها كان المعلول أيضاً بعينه. وعلة صدق هذه القضايا الثلاث وهي: سقراط جالس: وسقراط سوف يجلس: وسقراط جلس: شيءٌ واحد بعينه فإذاً صدقها شيءٌ واحدٌ بعينه. ولا بد أن تكون إحداها صادقةً فإذاً صدق هذه

القضايا يبقى بدون تغير وكذلك صدق كل قضية أخرى

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١: ٢ «قلَّت الحقيات من بني البشر»

والجواب أن يُقال إنّه قد مرَّ في ف ١ إن الحق موجود حقيقةً في العقل فقط اما الخارج فإنما يقال له حقٌّ من الحق الموجود في عقل ما وعلى هذا فتغير الحق يجب اعتباره من جهة العقل القائم حقه بمطابقته للأشياء المتعقلة وهذه المطابقة يمكن تغيرها على ضربين كما تتغير أيضاً كل مشابهة بتغير أحد طرفيها فهي إذاً تتغير أولاً بتغير الاعتقاد دون الواقع وثانياً بتغير الواقع دون الاعتقاد وفي كليهما يكون التغير من الحق إلى الباطل فإذاً إذا كان عقل يستحيل فيه تغيراً لاعتقاد أو يستحيل خفاءُ شيءٍ على إدراكه كان الحق فيه غير متغيرٍ. والعقل الإلهي كذلك كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ١٤ ف ١٣. فإذاً حقه غير متغيرٍ. أما حق عقلنا فمتغيرٌ لا بمعنى أنه محلٌّ للتغير بل بمعنى أن عقلنا يتغير من الحق إلى الباطل لأنه بهذا المعنى يصح أن يُقال إنّ الصور متغيرة وأما الأشياء الطبيعية فإنما يقال أنها حقة بالنظر إلى العقل الإلهي الذي ليس متغيراً من وجهٍ

إذاً أجيب على الأوّل بأن كلام اوغسطينوس إنما هو على الحق الإلهي

وعلى الثاني بأن الحق والموجود متساوقان فإذاً كما أن الموجود لا يتولد ولا يدثر بالذات بل بالعرض من حيث يدثر أو يتولد هذا الموجود أو ذاك كما في الطبيعيات ك ١ م ٧٦ كذلك يتغير الحق لا لعدم بقاءِ حق ما بل لعدم بقاءِ ذلك الحق الذي كان قبل

وعلى الثالث بأن القضية ليست صادقة بالمعني الذي به يقال عن غيرها من الأشياءِ الخارجة أنها حقة فقط أي من حيث تستتم ما تقرر في حقها من العقل الإلهي بل يقال إنها صادقة بوجه خاص من حيث تدل على الحق العقلي القائم بتطابق العقل والخارج ومتى ارتفع هذا التطابق تغيرت حقية الاعتقاد فيتغير صدق القضية وعلى

هذا فقولنا: سقراط جالس: قضية صادقة في حال جلوسه بصدق الخارج من حيث هي لفظ دالٌ وبصدق الدلالة من حيث أنها دالة على اعتقادٍ حقٍ أما في حال قيام سقراط فيبقى الصدق الأول لكنه يتغير الثاني

وعلى الرابع بأن جلوس سقراط الذي هو سبب صدق قولنا: سقراط جالس: ليس له حال واحدة بعينها حال جلوس سقراط وبعد جلوسه وقبل جلوسه ولذا كان الصدق المسبب عنه مختلفاً في حاله وفي دلالة القضايا عليه في الحال والماضي والاستقبال. فإذاً ليس يلزم من صدق إحدى هذه القضايا الثلاث بقاءُ الحق بعينه غير متغيرٍ

المبحثُ السابعَ عشرَ
في الباطل والكذب ـ وفيه أربعة فصول

ثم يُبحث في الباطل والكذب والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل يوجد الباطل في الخارج ــ ٢ هل يوجد في الحس ــ ٣ هل يوجد في العقل ــ ٤ في تقابل الحق والباطل

الفصلُ الأوَّلُ
هل يوجد الباطل في الخارج

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الباطل ليس له وجود في الخارج فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٨ «إذا كان الحق ما هو موجود ينتج ولا معارض أن الباطل ليس موجوداً في شيءٍ»

٢ وأيضاً ان الباطل يقال (في اللاتينية) من Fallere (أي خَدَعَ) والأشياء الخارجة لا تخدع كما في اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ لأنها لا تُظهِر غير صوتها. فإذاً الباطل ليس له وجود في الخارج

٣ وأيضاً أن الحق يقال في الخارج بالقياس إلى العقل الإلهي كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ وكل شيءٍ من حيث هو موجود يشبه اللّه فإذاً كل شيءٍ حقٍ فهو خالٍ عن البطل وعلى هذا فليس شيءٌ باطلاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٤ «كل جسم فهو جسم حق ووحدة باطلة لأنه يشبه الوحدة وليس بوحدة». وكل شيءٍ يشبه الوحدانية الإلهية ويخلو عنها. فالبطل إذاً موجود في جميع الأشياء

والجواب أن يقال لما كان الحق والباطل متقابلين وكل متقابلين فإنهما يكونان في شيء واحد بعينه وجب أن يبحث أولاً عن الباطل حيثما يوجد الحق أولاً أي في العقل على أنه ليس في الخارج لا حق ولا باطل إلا بالقياس إلى العقل. ولما كان كل شيءٍ إنما يسمَّى مطلقاً باعتبار ما يلائمه بالذات وأما باعتبار ما يلائمه بالعرض فلا يسمَّى إلا من وجه فإنما يجوز أن يقال للخارج باطلٌ مطلقاً بالقياس إلى العقل الذي يتعلق به ويقاس إليه بالذات وأما بالنسبة إلى عقلٍ آخر مما يقاس إليه بالعرض فلا يجوز أن يقال لهُ باطل إلا من وجه. والأشياء الطبيعية تتعلق بالعقل الإلهي كما أن الأشياءَ الصناعية تتعلق بالعقل الإنساني فالصناعيات إذاً يقال لها باطلة مطلقاً وبالذات من حيث تخلو عن صورة الصناعة فيقال أن صانعاً يعمل عملاً باطلاً متى كان خالياً عن فعل الصناعة. وعلى هذا فالأشياء المتعلقة باللّه يمتنع وجود البطل فيها بالنسبة إلى العقل الإلهي لأن كل ما يحدث في الأشياء فإنما يصدر بحسب ترتيب العقل الإلهي وقد يستثنى من ذلك الفواعل المختارة التي تقدر أن تخرج عن ترتيب العقل الإلهي مما به يقوم شر الذنب وبهذا الاعتبار تسمى الخطايا في الكتاب المقدس باطلاً وكذباً كقوله في مز ٤: ٣ «لماذا تحبون الباطل وتبتغون الكذب» كما أن العمل المبرور يسمى بمقابلة ذلك حق الحيوة لجريانه على حسب ترتيب العقل الإلهي كقوله في يو ٣: ٢١ «فاما الذي يعمل الحق فإنه يقبل إلى النور» وأما بالنسبة إلى عقلنا الذي

تقاس إليه الأشياء الطبيعية بالعرض فيمكن أن يقال لها باطلة لا مطلقاً بل من وجه وذلك على ضربين أحدهما باعتبار المدلول بحيث يقال باطلٌ لما يُدَلُّ عليه أو يُستحضَر بقولٍ كاذب أو بعقلٍ كاذب وبحسب هذا الضرب يصح إطلاق الباطل على كل شيءٍ باعتبار ما ليس فيه كما لو قلنا أن القطر منطبقٌ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٣٤ وكقول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ «التراجيدي الحق هكتور كاذب» كما أنه بعكس ذلك يصح أن يقال لكل شيءٍ حق باعتبار ما يلائمه. والثاني بطريق العلة وبهذا الاعتبار يقال باطلٌ لما من شأنه أن يحمل على الرأْي الباطل فيه. ولما كان من طباعنا أن نحكم على الأشياء بظواهرها بسبب أن معرفتنا حاصلة عن الحس الذي يتعلق أولاً وبالذات بالعوارض الخارجية كان ما يشبه في العوارض الخارجية شيئاً آخر يقال له باطل بحسب ذلك الشيء الآخر كما أن المرارة عسل باطلٌ والقصدير فضة باطلة وعلى هذا قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «انما نقول باطلٌ لما نراه مشابهاً للحق» وقال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٣٤ «يقال باطلٌ لكل ما من شأْنه أن يظهر أنه على حال ليس عليها أو انه ما ليس اياه» وبحسب هذه الطريقة أيضاً يقال إنسان كاذب من حيث هو ميَّالٌ إلى الآراء الباطلة أو الأقوال الكاذبة لا من حيث يقتدر على اختراع ذلك وإلاَّ لقيل أيضاً للحكماءِ والعلماءِ كاذبون كما نبه عليه الفيلسوف في الإلهيات ك ٥

إذاً أجيب على الأول بأن الخارج بالنسبة إلى العقل يقال له حق بحسب ما هو موجود وباطلٌ بحسب ما ليس موجوداً ولذا كان التراجيدي الحق هكتوراً كاذباً كما في كتاب المناجاة ٢ فإذاً كما يوجد في الأشياء الموجودة شيءٌ من اللاوجود كذلك يوجد فيها شيء من اعتبار البطلان

وعلى الثاني بأن الأشياء الخارجة لا تخدع بالذات بل بالعرض لأنها تفسح مجالاً للبطلان بمشابهتها لما ليست إياه

وعلى الثالث بأنه لا يقال للأشياء الخارجة باطلة بالنسبة إلى العقل الإلهي مما يستلزم كونها باطلة مطلقاً بل بالنسبة إلى عقلنا مما يستلزم كونها باطلة من وجه.

وعلى الرابع المورد في المعارضة بأن الناقص من الشبه أو التمثيل لا يُحدِث حقيقة البطلان إلا من حيث يفسح مجالاً للاعتقاد الباطل وعليه فليس يقال للشيءِ باطل حيثما توجد المشابهة التي من شأنها أن تحمل على الاعتقاد الباطل لا في كل واحد بل في الأكثرين

الفصلُ الثَّاني
هل يوجد الباطل في الحس

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الحس باطلٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ «إذا كانت جميع حواس الجسد تفيد كما تتأثر فلا أدري ماذا يجب أن نتقاضاها فوق ذلك» وهكذا يظهر أننا لا نُخدَع من الحواس. فإذاً ليس في الحسّ باطلٌ

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٢٤ «ان الباطل غير خاص بالحس بل بالخيال»

٣ وأيضاً ان الحق والباطل لا وجود لهما في غير المركَّبات بل في المركَّبات فقط والتأْليف والتقسيم ليسا من شأْن الحس. فإذاً ليس في الحس باطلٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «يظهر ان جميع الحواس تخدعنا بالشبه الغرار»

والجواب أن يقال لا يجب اعتبار وجود الباطل في الحس إلا على قياس وجود الحق فيه والحق ليس يوجد في الحس بمعنى أن الحس يدرك الحق بل من حيث يدرك المحسوسات إدراكاً حقّاً كما مرَّ في مب ١٦ ف ٢ وهذا يعرض من طريق أنه يدرك الأشياء كما هي. فإذاً إنما يعرض وجود الباطل في الحس من طريق أنه يدرك الأشياءَ أو

يحكم عليها بخلاف ما هي والحس إنما يدرك الأشياءَ من حيث يحصل فيه شبهها وشبه شيءٍ يحصل في الحس على ثلاثة اضرب أحدها أولاً وبالذات كحصول شبه الألوان وغيرها من المحسوسات الخاصة في البصر والثاني بالذات لكن لا أولاً كحصول شبه الشكل أو الحجم أو غير ذلك من المحسوسات المشتركة في البصر والثالث لا أولاً ولا بالذات بل بالعرض كحصول شبه الإنسان في البصر لا من حيث هو إنسان بل من حيث عرض لهذا الملون أن يكون إنساناً ولذا فالحس ليس يدرك المحسوسات الخاصة إدراكاً باطلاً إلا بالعرض وفي الأقلين وذلك متى كانت الآلة بسبب اعتلالها لا تقبل الصورة المحسوسة على ما ينبغي كما أن سائر المنفعلات إذا كانت معتلةً تقبل أثر الفواعل قبولاً ناقصاً ولذا يجد المرضى الحلو مرّاً بسبب فساد في اللسان. أما المحسوسات المشتركة والتي هي محسوسات بالعرض فقد يحكم عليها الحس الصحيح أيضاً حكماً باطلاً لأن الحس لا يتعلق بها قصداً بل عرضاً أو تبعاً من حيث يتعلق بغيرها

إذاً أجيب على الأول بأن تأَثر الحس هو نفس شعوره فإذاً من حيث أن الحواس تفيد كما تتأَثر يلزم أننا لا نُخدَع في حكمنا الذي به نحكم أننا نشعر بشيء واما من حيث أن الحس يتأَثر بعض الأحيان بشيء على خلاف ما هو فيلزم أنه يفيدنا بعض الأحيان بشيءٍ على خلاف ما هو ومن ذلك ننخدع بالحسّ بالنظر إلى الشيء لا بالنظر إلى الشعور

وعلى الثاني بأنه إنما يُقال إنّ الباطل غير خاص بالحسّ لعدم انخداعه في موضوعه الخاص ولذا يقال في ترجمة أُخرى أوضح أن الحسَّ ليس كاذباً بالنسبة إلى المحسوس الخاص. وأما الخيال فإنما ينسب إليه الكذب لاستحضارهِ شبه شيءٍ غائب أيضاً ولذا فمتى نظر ناظرٌ إلى شبه شيءٍ على أنه نفس ذلك الشيء حصل الكذب بهذا التصور ولهذا أيضاً قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٣٤ أن الظلال والتماثيل والأحلام يقال بها باطلة من حيث تخلو عمَّا هي ممثلةٌ له

وعلى الثالث بأن ذلك البرهان يتجه في عدم وجود الباطل في الحس على أنه مدركٌ للحق والباطل

الفصلُ الثالثُ
هل يوجد الباطل في العقل

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الباطل ليس يوجد في العقل فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٣٢ «كل من ينخدع فإنه ليس بعقل ما ينخدع فيه» ويقال أن الباطل موجودٌ في معرفة ما باعتبار انخداعنا بها. فإذاً ليس في العقل باطلٌ

٢ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥١ «إن العقل مستقيم دائماً». فإذاً ليس في العقل باطل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ و٢٢ «حيثما يوجد التأْليف العقلي فهناك يوجد الحق والباطل» والتأْليف العقلي يوجد في العقل فإذاً الحق والباطل يوجدان في العقل

والجواب أن يقال كما أن الشيء يحصل له الوجود بصورته الخاصة. كذلك القوة المدركة يحصل لها الإدراك بشبه الشيءِ المدرَك. فإذاً كما أن الشيء الطبيعي لا يخلو عن الوجود الذي من شأْنه أن يكون له بحسب صورته لكنه يجوز أن يخلو عن بعض العوارض أو اللواحق كخلو الإنسان عن كونه ذا رجلين لا عن كونه إنساناً كذلك القوة المدركة لا تخلو في الإدراك عمَّا شبهه صورتها لكنه يجوز أن تخلو عن شيء من لواحقه أو عوارضه كما مر في الفصل السابق من أن حاسة البصر لا تنخدع في المحسوس الخاص بل في المحسوسات المشتركة التي هي لواحق له وفي المحسوسات بالعرض. وكما أن صورة الحسّ الحاصلة له قصداً هي شبه المحسوسات الخاصة كذلك صورة العقل هي شبه ماهية الشيء فالعقل إذاً ليس ينخدع في تعقل الماهية كما أن الحس ليس ينخدع في إدراك المحسوسات الخاصة لكنه قد ينخدع في

التأليف أو التقسيم باثباته للشيء. الذي يعقل ماهيته ما لا يلحقه أو ما يقابله لأن العقل في حكمه على مثل ذلك كالحس في حكمه على المحسوسات المشتركة أو المحسوسات بالعرض ولكن مع رعاية ذلك الفرق الذي أسلفناه في الحقّ في مب ١٦ ف ٢ وهو أن الباطل يمكن وجوده في العقل لا بمعنى أن إدراك العقل باطلٌ فقط بل بمعنى أن العقل يدرك الباطل كما يدرك الحقّ أيضاً أما الحس فلا يوجد الباطل فيه على أنه مدركَ منه كما مرَّ في الفصل السابق. لكن لما كان بطلان العقل إنما يوجد بالذات في تأْليف العقل فقط يجوز وجوده بالعرض أيضاً في فعل العقل الذي به يدرك الماهية من حيث يخالطه تأْليف العقل وهذا يمكن أن يكون على نحوين أولاً بإثبات العقل حد شيءٍ لآخر كما إذا أثبت حد الدائرة للإنسان فيكون حد شيءٍ باطلاً بالنظر إلى آخر وثانياً بتأْليفه بين اجزاءِ حدٍّ يمتنع ائتلافها معاً فإن الحد على هذا الوجه ليس باطلاً بالنظر إلى شيءٍ ما فقط بل في نفسه أيضاً كما أنه لو وضع هذا الحد وهو: حيوان ناطق ذو أربع: كان مبطلاً فيه لابطالهِ في تأْليفه بقولهِ: بعض الحيوان الناطق ذو أربع: ولذا فالعقل في إدراك الماهيات البسيطة لا يمكن أن يكون مبطلاً بل اما يكون محقّاً أو لا يعقل شيئاً البتة

إذاً أجيب على الأوَّل بأنه لمَّا كانت ماهية الشيء هي الموضوع الخاص للعقل فإنما يقال في الحقيقة اننا نعقل شيئاً متى رددناه إلى الماهية فحكمنا عليه كما يجري في الأقيسة البرهانية المنزهة عن البطلان وهذا معني قول اوغسطينوس: كل من ينخدع فإنه ليس يعقل ما ينخدع فيه: لا انه ليس ينخدع أحد في فعل من أفعال العقل

وعلى الثاني بأن العقل مستقيم دائماً بالنسبة إلى المبادئ التي لا ينخدع فيها لنفس السبب الذي لأجلهِ لا ينخدع في الماهيّة لأن المبادئ البينة بنفسها هي التي يلزم من معرفة حدودها معرفتها في الحال من طريق أن المحمول يؤْخذ في حد الموضوع

الفصل الرَّابع
هل الحق والباطل متضادان

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الحق والباطل ليسا متضادين لأنهما متقابلان تقابل ما هو موجود وما ليس موجوداً لأن الحقّ هو ما هو موجود كما قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٥ وما هو موجود وما ليس موجوداً ليسا متقابلين على طريق المضادة. فإذاً ليس الحق والباطل متضادين

٢ وأيضاً ان أحد المتضادين ليس يوجد في الآخر. والباطل يوجد في الحق فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ «لو لم يكن التراجيدي تراجيديّاً حقّاً لما كان هكتوراً كاذباً». فإذا ليس الحق والباطل متضادين

٣ وأيضاً ليس في اللّه تضادٌّ إذ ليس شيءٌ يضادّ الجوهر الإلهي كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة اللّه ١٢ ب ٢. والباطل مقابل للّه لأن الوثن يسمَّى في الكتاب كذباً لقولهِ في ار ٨: ٥ «تمسكوا بالكذب» أي بالأوثان على ما فسره الشارح. فإذاً ليس الحق والباطل متضادين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ب ٢٧ حيث جعل الرأْي الباطل مضادّاً للراي الحق

والجواب أن يُقال إنّ الحق والباطل متقابلان على طريق المضادَّة لا على طريق الإيجاب والسلب كما قال بعضٌ ولبيان ذلك يجب أن يُعلم أن السلب لا يثبت شيئاً ولا يعين لنفسه محلاًّ ولذا يجوز أن يقال على الموجود وعلى اللاموجود كاللاباصر واللاجالس فاما العدم فإنه ليس يثبت شيئاً لكنه يعين لنفسه محلاً لأنه سلبٌ في المحلّ كما في الإلهيات ك ٤ م ٤١ وك ٥ م ٤٧ فإن الأعمى لا يقال إلا لما من شأنه أن يبصر. أما المضادّ فإنه يثبت شيئاً ويعين محلاًّ فإن الأسود نوعٌ للَّون. والباطل يثبت شيئاً لأن الباطل إنما يحصل من طريق أنه يقال أو يُرَى أن ما هو معدومٌ موجود

وان ما هو موجود معدومٌ كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٢٧ لأنه كما أن الحق يثبت للشيء تصوراً مساوياً كذلك الباطل يثبت للشيء تصوراً غير مساوٍ ومن ذلك يتضح أن الحق والباطل متضادان

إذاً أجيب على الأول بأن ما هو موجود في الخارج فهو الحق الخارجي وما هو موجود في تصوُّر الذهن فهو الحق العقلي الذي هو الحق الأوَّليُّ. فالباطل إذاً ما ليس موجوداً في تصوُّر الذهن. وتصور الوجود واللاوجود متضادٌ كما أثبت الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ان قولنا الخير ليس خيراً مضادٌ لقولنا الخير خيرٌ

وعلى الثاني بأن الباطل ليس يقوم في الحق المضاد له كما أن الشر ليس يقوم في الخير المضاد له بل في الخير القابل له وإنما يعرض ذلك في كليهما لأن الحق والخير مضادان للباطل والشر ومساوقان للموجود. فإذاً كما أن كل عدمٍ يقوم في محلٍ هو موجودٌ كذلك كل شرٍّ يقوم في خيرٍ وما وكل باطلٍ يقوم في حقٍّ ما

وعلى الثالث بأنه لما كانت المتضادات والمتقابلات على سبيل الملكة والعدم من شأْنها أن تكون في شيءٍ واحدٍ بعينه فإذا اعتُبِر اللّه في نفسه فليس شيءٌ مضاداً له لا باعتبار خيريته ولا باعتبار حقيتهِ لامتناع وجود شيءٍ من الباطل في عقله إلا أنه يمكن وجود مضادٍ له في تصورنا لأن الاعتقاد الباطل في حقه تعالى يضاد الاعتقاد الحق وبهذا الاعتبار تسمى الأوثان بالغرور المقابل للحقية الإلهية من حيث أن الاعتقاد الباطل في حق الأوثان مضادٌ للاعتقاد الحق في وحدانية اللّه

المبحثُ الثامنَ عشرَ
في حيوة اللّه ـ وفيه أربعة فصول

لما كان التعقل من شأْن الاحياء فبعد النظر في علم اللّه وعقله يجب النظر في حياتهِ

والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ أيُّ الأشياء من شأنها أن تكون حية ــ ٢ في أن الحيوة ما هي ــ ٣ هل الحيوة ملائمة للّه ــ ٤ هل يجمع الأشياء حيوةٌ في اللّه

الفصلُ الأوَّلُ
هل من شأْن جميع الأشياء الطبيعية أن تكون حية

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن من شأْن جميع الأشياء الطبيعية أن تكون حيةً فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١ «ان الحركة كحيوةٍ ما لجميع الموجودات الطبيعية» وجميع الأشياء الطبيعية مشتركة في الحركة فهي إذاً مشتركة في الحيوة

٢ وأيضاً أن النبات يتصف بالحيوة من حيث يشتمل في نفسه على مبدإٍ حركة الازدياد والانتقاص. والحركة المكانية هي أكمل وأسبق بحسب الطبيعة من حركة الازدياد والانتقاص كما أثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ و٥٧ فإذاً لما كانت جميع الأجسام الطبيعية مشتملة في أنفسها على مبدإٍ ما للحركة المكانية يظهر أن جميع الأجسام الطبيعية حية

٣ وأيضاً أن أقل الأجسام الطبيعية كمالاً هي العناصر. وهي تتصف بالحيوة لأنه يقال مياهٌ حية. فلأَن تكون سائر الأجسام الطبيعية حية أولى بكثير

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٦ «ان النبات حيٌّ بحسب المعنى الأخير للحيوة» ويمكن أن يفهم من ذلك أن النبات في آخر درجة من درجات الحيوة والأجسام الجامدة أدنى من النبات. فإذاً ليس من شأنها أن تكون حية

والجواب أن يُقال إنّه من الأشياء التي تحيا حيوةً ظاهرة يمكن معرفة أي الأشياء من شأْنها أن تكون حية وأيُّها لا. والحيوة الظاهرة إنما تلائم الحيوانات فقد قال الفيلسوف في كتاب النبات ب ١ «ان الحيوة ظاهرة في الحيوانات» فإذاً إنما يجب تمييز الاحياء من غير الاحياء بحسب ما يقال به للحيوانات انها حية وهو ما فيه تظهر الحيوة أولاً

وتبقى آخراً وإنما نقول للحيوان انه يحيا أولاً متى ابتدأ أن يتحرك من نفسه ولا نزال نحكم له بالحيوة ما ظهرت فيه تلك الحركة ومتى لم يكن له حركة من نفسه بل إنما يتحرك من غيره فقط يقال له ميتٌ بسبب نقصان الحيوة وبذلك يتضح أن الحي في الحقيقة ما يحرك نفسه نوعاً من الحركة سواء أُخذت الحركة بالحصر كما يقال حركة لفعل شيءٍ ناقص أي موجود بالقوة أو بالفساحة كما يقال أيضاً حركة لفعل شيءٍ كامل بحسبما يقال للتعقل والشعور تحركٌ كما في النفس ك ٣ م ٢٨ وهكذا فالأشياء التي تتحرك حركةً ما أو تفعل فعلاً ما من أنفسها يقال لها حية وأما الأشياء التي ليس لها بطباعها أن تتحرك حركةً ما أو تفعل فعلاً ما من أنفسها فلا يجوز أن يقال لها حية إلا على سبيل التشبيه

إذاً أجيب على الأول بأن ما أُورِدَ من كلام الفيلسوف يحتمل أن يكون المراد به الحركة الأولى أي حركة الاجرام السماوية أو الحركة بالعموم وعلى كليهما فإنما يقال للحركة انها كحيوة للاجرام الطبيعية تشبيهاً لا حقيقةً لأن حركة السماء هي في عالم الطبائع الجسمانية كحركة القلب في الحيوان التي بها تحفظ الحيوة. وكذا أيضاً كل حركة طبيعية فهي بالنظر إلى الموجودات الطبيعية كشبهٍ ما للفعل الحيوي وعلى هذا فلو كان العالم الجسماني كله حيواناً واحداً بحيث يكون متحركاً عن تحرّك داخل كما قال بعض للزم كون الحركة حيوة لجميع الأجسام الطبيعية

وعلى الثاني بأن التحرك ليس يلائم الأجسام الثقيلة والخفيفة إلا بحسب كونها مفارقةً لحالها الطبيعية كما إذا كانت مفارقةً لحيزها الخاص لأنها متى كانت في حيزها الخاص والطبيعي تسكن. أما النبات وسائر الأشياء الحية فتتحرك بحركة حيوية بحسب كونها في حالها الطبيعية لا بقربها إليها أو بعدها عنها بل هي ببعدها عن هذه الحركة تبعد عن حالها الطبيعية وأيضاً فان الأجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك من محرك خارجٍ اما مولِّدٍ يفيد الصورة أو مزيل لما يمنع كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٢ وهكذا فهي لا

تحرك أنفسها كالأجسام الحية

وعلى الثاني بأنه يقال للمياه حية إذا كانت ذات جري متصلٍ لأن المياه الراكدة التي ليست متصلة بمصدرٍ جارٍ جرياً متصلاً يقال لها ميتةٌ كمياه الحياض والبحيرات وهذا يقال على سبيل التشبيه لأنها من حيث تُرى كأنها تحرك نفسها يحصل لها شبه الحيوة لكنها ليس لها حقيقة الحيوة لعدم حصولها على هذه الحركة من أنفسها بل من العلة المولدة لها كما يعرض في حركة غيرها من الأجسام الثقيلة والخفيفة

الفصلُ الثَّاني
هل الحيوة فعلٌ ما

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الحيوة فعل ما لأن شيئاً ليس يُقسم الاَّ إلى ما يجانسه. والحيوة تقسم إلى بعض الأفعال كما يتضح من الفيلسوف في النفس ك ٢ م ١٣ حيث قسم الحيوة إلى أربعة أقسام الاغتذاء والشعور والتحرك بحسب المكان والتعقل. فالحيوة إذاً فعلٌ ما

٢ وأيضاً ان الحيوة العملية يقال انها مغايرة للحيوة النظرية والنظريون لا يختلفون عن العمليين الا ببعض الأفعال فالحيوة إذاً فعلٌ ما

٣ وأيضاً ان معرفة اللّه فعل ما وهذه هي الحيوة كما يتضح من قول يو ١٧: ٣ «هذه هي الحيوة الأبدية أن يعرفوك انت الإله الحق وحدك» فالحيوة إذاً فعلٌ ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في النفس ك ٢ م ٣٧ «الحيوة في الاحياء عين الوجود»

والجواب أن يُقال إنّ عقلنا الذي إنما يدرك خاصةً ماهية الشيء على أنها موضوعه الخاص يستفيد من الحس الذي موضوعاته الخاصة هي العوارض الخارجة كما يتضح من المبحث الآنف في ٣ وهذا هو السبب في اننا من الظواهر الخارجة في شيءٍ نتوصل إلى إدراك ماهيته ولما كنا إنما نسمّي شيئاً على حسبما ندركه كما يتضح مما مرَّ في مب ١٣

ف ١ كانت الأسماء توضع في الأغلب من الخواص الخارجة للدلالة على ماهيات الأشياء ومن ثم كانت هذه الأسماء تارةً تدل حقيقة على ماهيات الأشياء الموضوعة بالأصالة للدلالة عليها وتارةً تدل مجازاً على الخواص الموضوعة منها كما يتضح أن اسم الجسم موضوع للدلالة على جنس من الجوهر من كونه ذا أبعادٍ ثلاثة ولذا فقد يؤْتى في بعض الأحيان باسم الجسم للدلالة على الأبعاد الثلاثة من حيث يُعتَبر الجسم نوعاً للكم فكذا إذاً يجب أن يقال في الحيوة أيضاً لأن اسم الحيوة مأخوذٌ من بعض ظواهر الشيء الخارجة وهو تحريكه نفسه لكنه ليس موضوعاً للدلالة على ذلك بل للدلالة على الجوهر الذي يلائمه بحسب طبعه أن يحرك نفسه أو يفعل فعلاً ما من نفسه وعلى هذا فليس أن يحيا سوى أن يوجد في هذه الطبيعة والحيوة تدل على ذلك لكن بالمواطأة كما أن الركض يدل على أن يركض بالمواطأة فالحيُّ محمولاً عرضياً بل جوهريّاً ومع ذلك فقد تطلق الحيوة في بعض الأحيان مجازاً على أفعال الحيوة المأْخوذ منها اسم الحيوة كقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ «ان الحيوة بالأصالة هي الشعور أو التعقل»

إذاً أجيب على الأول بأن الفيلسوف قد أراد هناك بالحيوة فعل الحيوة أو يقال بالأولى أن الشعور والتعقل ونحوهما تطلق تارةً على بعض الأفعال وتارة على نفس وجود الفواعل لتلك الأفعال ففي الخلقيات ك ٩ «ان الحيوة هي الشعور والتعقل» أي الحصول على طبيعة حساسة وعاقلة وبهذا الاعتبار قسم الفيلسوف الحيوة إلى تلك الأقسام الأربعة لأن أجناس الأحياء في هذه الأكوان السافلة أربعة منها ما من طبعه الاغتذاءُ وما يلحقه من النمو والتوليد فقط. ومنها ما من طبعه ذلك مع الشعور أيضاً كما هو واضح في الحيوانات الغير المتحركة كالأصداف. ومنها ما من طبعه فوق ذلك تحريك نفسه بحسب المكان كالحيوانات الكاملة مثل ذوات الأربع والطير ونحوها. ومنها ما من طبعه فوق ذلك التعقل كالأناسي

وعلى الثاني بأنه يقال أفعال الحيوة للأفعال التي مبادئها في نفس الفواعل بحيث تبعث أنفسها على هذه الأفعال وقد يعرض لبعض الأفعال أن يكون لها في الناس لا مبادئُ طبيعية فقط كالقُوَى الطبيعية بل أشياء زائدة على ذلك أيضاً كالملكات التي تميل بهم إلى بعض أجناس من الأفعال بما يشبه أن يكون ميلاً طبيعيّاً وتجعل أن تكون تلك الأفعال لذيذة. ومن ذلك يقال على نحو من أنحاء التشبيه أن ذلك الفعل الذي يلذ به الإنسان ويميل إليه ويدأب عليه ويوجه إليه حياته يقال له حيوة الإنسان ومن ثمَّ يقال لبعضٍ أنهم ذوو حيوةٍ شهوانية ولبعضٍ أنهم ذوو حيوةٍ محمودة وبهذا الوجه تمتاز الحيوة النظرية عن العملية وبه أيضاً يقال لمعرفة اللّه انها الحيوة الأبدية. وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الثالثُ
هل الحيوة ملائمةٌ لله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الحيوة ليست ملائمةً للّه لأنه يقال لبعض الأشياء انها حية من حيث أنها تحرك أنفسها كما مرَّ في الفصل السالف. واللّه ليس يلائمه أن يتحرك. فإذاً ليس يلائمه أن يكون حيّاً

وأيضاً كل ما يحيا فيجب أن يكون فيهِ مبدأٌ للحيوة ولذا قيل في كتاب النفس ٢ م ٣١ ان النفس هي «علة الجسم الحي ومبدؤُه» واللّه ليس له مبدأٌ. فإذاً ليس يلائمه أن يكون حيّاً

٣ وأيضاً أن مبدأ الحيوة في الاحياء التي عندنا هو النفس النامية التي ليس لها وجود الاَّ في الجسمانيات. فإذاً ليس يلائم غير الجسمانيات أن تكون حيَّة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣: ٣ «يرنم قلبي وجسمي للاله الحي»

والجواب أن يُقال إنّ الحيوة موجودة في اللّه بغاية معناها الحقيقي ولبيان ذلك يجب اعتبار أنه لما كان يقال لبعض الأشياءِ انها حيَّة من حيث انها تفعل من أنفسها وليس

كانها محرَّكةٌ من غيرها فكلما كان هذا الأمرُ أكمل ملاءَمةً لشيءٍ كانت الحيوة فيه أكمل. على أن المحركات والمتحركات ثلاثة أمور مترتبة لأن الغاية تحرك الفاعل أولاً والفاعل الأصيل ما يفعل بصورته وهو قد يفعل أحياناً بآلةٍ لا تفعل بقوة صورتها بل بقوة الفاعل الأصيل وهي إنما شأْنها اجراء الفعل فقط. فإذاً من الأشياء ما يحرك نفسه من غير نظرٍ إلى الصورة أو الغاية المركوزة فيه من الطبيعة بل بالنظر إلى اجراءِ الحركة فقط أما الصورة التي بها يفعل والغاية التي لأجلها يفعل فمعينتان له من الطبيعة وهذا كالنبات الذي يحرك نفسه بحسب الصورة المركوزة فيه من الطبيعة من غيرها نظرٍ الاَّ إلى إجراءِ الحركة بحسب الازدياد والانتقاص ومنها ما يحرك نفسه ليس بالنظر إلى إجراءِ الفعل فقط بل وبالنظر إلى الصورة التي هي مبدأُ الحركة والتي يكتسبها بنفسه وهذا كالحيوانات التي مبدأُ حركتها هي الصورة التي ليست مركوزة فيها من الطبيعة بل مكتسبةً بالحسّ ولذا فكلما كان لها حسّ أكمل كانت تحرك نفسها على وجهٍ أكمل لأن ما ليس له إلاَّ حاسَّة اللمس فقط فهو يحرك نفسه بحركة الانبساط والانقباض فقط كالأصداف التي تفوق قليلاً حركة النبات. أما ما له قوة حسية كاملة ليس على إدراك ما يلاصقه ويماسُّهُ فقط بل على إدراك ما هو بعيدٌ عنه أيضاً فانه يحرك نفسه إلى بعيد بحركة تدريجية. غير أن هذه الحيوانات وان استفادت بالحس الصورة التي هي مبدأُ الحركة لكنها لا تعين لذاتها بأنفسها غاية فعلها أو حركتها بل ان هذه الغاية مركوزة فيها من الطبع الذي بغريزته تتحرك إلى فعل شيءٍ بالصورة المدركة بالحس ولذا كان فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع النظر أيضاً إلى الغاية التي يعينها لنفسه وهذا لا يتم إلاَّ بالعقل الذي من شأنه أن يعرف المطابقة بين الغاية والمغيَّا ويسوق أحدهما إلى الآخر ومن ثمَّ كانت حيوة الموجودات الناطقة أكمل وجهاً لأنها أكمل تحريكاً لأنفسها ودليل ذلك أن في إنسان واحد بعينه تحرك القوة العقلية القوى الحسية والقوى الحسية تحرك بأمرها الآلات

التي تجري الحركة كما نشاهد أيضاً في الصناعات أن صناعة ركون البحر أي الملاحة تأْمر صناعة بناء السفينة وهذه تأْمر صناعة الاجراء فقط في إِعداد المادة على أن عقلنا وان حرك نفسه نحو بعض الأشياء إلا أن منها ما هو معين له من الطبيعة كالمبادئ الأُوَل التي يمتنع تغيره بالنسبة إليها والغاية القصوى التي يمتنع عدم إرادته لها. فإذاً وإن كان يحرك نفسه بالنظر إلى بعض الأشياءِ لكنه بالنظر إلى بعض آخر يجب أن يتحرك من غيره. فإذاً ما كان طبعه نفس تعقله وليس ما هو مطبوعٌ عليه معيناً له من غيره فهذا هو البالغ الدرجة العليا من الحيوة. وهذا هو اللّه. فالحيوة إذاً موجودةٌ فيه على غاية الكمال ولذا بعد أن أوضح الفيلسوف في الإلهيات ك ١٥ م ٥١ ان اللّه عاقل أنتج أنَّ له حيوة بالغةً غاية الكمال ودائمة لأن عقله بالغ غاية الكمال ودائم الوجود بالفعل

إذاً أجيب على الأول بأن الفعل فعلان على ما في الإلهيات ك ٩ م ١٦ أحدهما ما يتعدى إلى موضوع خارج كالتسخين والقطع والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالتعقل والشعور والإرادة والفرق بينهما أن الفعل الأول ليس كما أن الفاعل المحرك بل كمال المتحرك والفعل الثاني هو كمال الفاعل فإذاً لكون الحركة هي فعل المتحرك يقال للفعل الثاني من حيث هو فعل الفاعل حركة على سبيل التشبيه لأنه كما أن الحركة هي فعل المتحرك كذلك هذا الفعل هو فعل الفاعل وان تكن الحركة فعل شيءٍ ناقص أي موجود بالقوة وفعل الفاعل فعل شيءٍ كامل أي موجود بالفعل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨ فإذاً كما يقال للتعقل حركة يقال لما يتعقل نفسه أنه يحرك نفسه وبهذا المعنى أيضاً أثبت أفلاطون ان اللّه يحرك نفسه لا بمعنى الحركة التي هي فعل شيءٍ ناقص

وعلى الثاني بأن اللّه كما هو نفس وجوده ونفس تعقله كذلك هو نفس حياته ولذا فهو حيٌّ من دون أن يكون لحياته مبدأٌ

وعلى الثالث بأن الحياة في هذه الأكوان السافلة مقبولة في طبيعة فاسدة تفتقر في حفظ النوع إلى التولد وفي حفظ الشخص إلى الغذاءِ ولهذا ليس يوجد في هذه الأكوان السافلة حيوة من دون نفس نامية ولا كذلك الأمر في الأشياء الغير الفاسدة

الفصلُ الرَّابعُ
هل جميع الأشياء حيوة في الله

يتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس جميع الأشياء حيوةً في اللّه ففي اع ١٧: ٢٨ «فيه نحيا ونتحرك ونوجد» وليس جميع الأشياء حركةً في اللّه. فإذاً ليس جميع الأشياءِ حيوةً فيه

٢ وأيضاً أن جميع الأشياء موجودة في اللّه وجودها في المثال الأول. والمتمثلات يجب أن تكون مطابقةً للمثال. فإذاً لما لم تكن جميع الأشياء حيةً في أنفسها يظهر أن ليس جميع الأشياء حيوة في اللّه

٣ وأيضاً أن الجوهر الحي أفضل من كل جوهر غير حيّ كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ فلو كان ما ليس حياً في نفسه حيوة في اللّه لكان وجوده في اللّه أحق من وجوده في نفسه في ما يظهر وهذا باطلٌ في ما يظهر لوجوده في نفسه بالفعل وفي اللّه بالقوة

٤ وأيضاً كما يعلم اللّه الخيرات وما يحدث في زمان ما كذلك يعلم الشرور وما يقدر على إحداثه ولن يحدث أبداً فلو كانت جميع الأشياءِ حيوة في اللّه من حيث هي معلومة منه لكانت الشرور أيضاً وما لن يحدث أبداً حيوة في اللّه في ما يظهر من حيث انها معلومة منه وهذا باطلٌ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١: ٤ «ما كُوِّن كان حيوة فيه» وجميع الأشياء ما خلا اللّه مكوَّنة. فإذاً جميع الأشياء حيوة في اللّه

والجواب أن يُقال إنّ حيوة اللّه هي عين تعقله كما تقدم في الفصل السابق. والعقل

والمعقول والتعقل شيءٌ واحدٌ بعينه في اللّه. فإذاً مهما يوجد في اللّه على أنه معقول فهو عين حياته. فإذاً لما كانت جميع الأشياء المبدعة من اللّه موجودة فيه على أنها معقولة يلزم أن جميع الأشياءِ فيه عين الحيوة الإلهية

إذاً أجيب على الأول بأن المخلوقات يقال انها موجودة في اللّه على ضربين أولاً من حيث أنها واقعةٌ تحت قدرته ومستحفظةٌ بها كما نقول لما في مقدورنا أنه موجود فينا وبهذا الاعتبار يقال للمخلوقات انها موجودة في اللّه بحسبما هي في طبائعها الخاصة أيضاً وعلى هذا المعنى يجب حمل قول الرسول «فيه نحيا ونتحرك ونوجد» لأن اللّه هو أيضاً علة حياتنا ووجودنا وتحركنا. وثانياً يُقال إنّ الأشياء موجودة في اللّه على طريقة وجود الشيء في العارف وهي بهذا الاعتبار موجودة في اللّه بحقائقها الخاصة التي ليست في اللّه مغايرة لذاته. فالأشياءُ إذاً باعتبار وجودها في اللّه على هذا الوجه هي عين ذاته ولما كانت الذات الإلهية حيوةً وليست حركةً كانت الأشياءُ على هذه الطريقة من الكلام ليست في اللّه حركةً بل حيوةً

وعلى الثاني بأن المتمثلات إنما يجب مطابقتها للمثال في حقيقة الصورة لا في كيفية الوجود لجواز أن تختلف كيفية وجود الصورة في المثال والمتمثل كما أن صورة البيت لها في عقل الصانع وجودٌ مجردٌ عن المادة ومعقولٌ وفي البيت الخارج عن العقل وجودٌ ماديٌ ومحسوسٌ فكذا إذن حقائق الأشياءِ التي ليست حية في أنفسها هي في العقل الإلهي حيوة لأن لها في العقل الإلهي وجوداً إلهيّاً

وعلى الثالث بأنه لو لم يكن من حقيقة الأشياءِ الطبيعية المادة بل الصورة فقط لكان وجود الأشياءِ الطبيعية بمُثُلها في العقل الإلهي أحق من وجودها في أنفسها من كل وجه ولذا قال أفلاطون أن الإنسان المجرد كان إنساناً حقاً أما الإنسان المادّي فإنسان بالمشاركة. لكن لما كان من حقيقة الأشياءِ الطبيعية المادة يجب أن يُقال إنّ للأشياءِ مطلقاً في العقل الإلهي وجوداً أحق من وجودها في ذواتها لأن لها في العقل

الإلهي وجوداً غير مخلوق وفي ذواتها وجوداً مخلوقاً. أما وجودها على وجه الخصوص كالإنسان أو الفرس فهو في طباعها الخاص أحق منه في العقل الإلهي لأن الوجود المادي من حقيقة الإنسان وهو غير حاصلٍ لها في العقل الإلهي كما أن للبيت في عقل الصانع وجوداً أشرف من وجوده في المادة إلاَّ أن البيت الذي في المادة يقال بأحق من البيت الذي في العقل لأن ذاك بيتٌ بالفعل وهذا بيتٌ بالقوة

وعلى الرابع بأن الشرور وان تكن موجودة في علم اللّه من حيث أنها مندرجةٌ تحت علمه لكنها ليست موجودة في اللّه على أنها مخلوقة أو محفوظة منه ولا على أن لها فيه حقيقة خاصة لأنه إنما يعلمها بحقائق الخيرات. فإذاً لا يجوز أن يُقال إنّ الشرور حيوة في اللّه. اما ما ليس يوجد في زمان ما فقد يمكن أن يُقال إنّه حيوة في اللّه بحسب كون المراد بالحيوة التعقل فقط من حيث أنها تعقل من اللّه لا بحسب كون المراد بالحيوة مبدأ الفعل

المبحثُ التاسع عشرَ
في إرادة الله ـ وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد أن بحثنا في ما يتعلق بالعلم الإلهي ينبغي أن نبحث في ما يتعلق بالإرادة الإلهية وسنبحث أولاً في إرادة اللّه ثمَّ في ما يتعلق بالإرادة مطلقاً ثم في ما يتعلق بالعقل بالنسبة إلى الإرادة. أما الإرادة فالبحث فيها يدور على اثنتي عشرة مسئلة ــ ١ هل يوجد في اللّه إرادة ــ ٢ هل يريد اللّه غيره ــ ٣ هل كل ما يريده اللّه فانهُ يريده بالضرورة ــ ٤ هل إرادة اللّه هي علة الأشياء ــ ٥ هل يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلةٍ ما ــ ٦ هل تتم الإرادة الإلهية دائماً ــ ٧ هل إرادة اللّه متغيرة ــ ٨ هل توجب إرادة اللّه المرادات ــ ٩ هل يريد اللّه الشرور ــ ١٠ هل اللّه ذو اختيار ــ ١١ هل يجب تمييز إرادة الدليل في اللّه ــ ١٢ هل يصح أن يجعل للإرادة الإلهية خمسة دلائل

الفصلُ الأوَّلُ

هل يوجد في الله إرادة

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه إرادة لأن موضوع الإرادة هو الغاية والخير. وليس يجوز جعل غاية للّه. فإذاً ليس في اللّه إرادة

٢ وأيضاً ان الإرادة ضربٌ من الشهوة. ولما كانت الشهوة تتعلق بأمرٍ غير مُحرَز فهي تدل على نقص والنقص ليس يليق باللّه. فإذاً ليس في اللّه إرادة

٣ وأيضاً ان الإرادة محرّكٌ متحرّكٌ كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ واللّه هو المحرّك الأول الغير المتحرك كما هو مثبتٌ في الطبيعيات ك ٨ من ٤٩ فإذاً ليس في اللّه إرادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢: ٢ «لتختبروا ما مشيئة اللّه»

والجواب أن يُقال إنّه يوجد في اللّه إرادة كما يوجد فيه عقلٌ لأن الإرادة تتبع العقل لأنه كما أن الشيء الطبيعي له وجودٌ بالفعل بصورته كذلك العقل عاقل بالفعل بصورته المعقولة. وكل شيءٍ هو من النسبة إلى صورته الطبيعية بحيث أنه متى لم يكن حاصلاً عليها يميل إليها ومتى حصل عليها يسكن فيها وكذا الحال في كل كمال طبيعي مما هو خير الطبيعة. وهذه النسبة إلى الخير تسمَّى في ما خلا عن المعرفة شوقاً طبيعيّاً. فإذاً الطبيعة العقلية أيضاً لها إلى الخير المتصوَّر بالصورة المعقولة مثل هذه النسبة أي بحيث أنها متى حصلت عليه تسكن فيه ومتى لم تكن حاصلةً عليه ترومه وكلا الأمرين من شأْن الإرادة فإذاً الإرادة موجودة في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانية في كل ذي حس وهكذا يجب أن يكون في اللّه إرادة لأن فيه عقلاً وكما أن تعقله هو عين وجوده كذلك وجوده أيضاً هو عين إرادته

إذاً أجيب على الأول بأنه وان لم يكن شيءٌ غير اللّه غايةً له لكنه هو غاية لجميع الأشياء المبدعة منه وذلك بذاته لكونه خيراً بذاته كما مرَّ بيانه في مب ١٦ ف ٣ لِمَا أَن

الغاية تتضمن حقيقة الخير

وعلى الثاني بأن الإرادة فينا من قبيل القوة الشهوانية التي وان كانت تسمَّى من الاشتهاءِ لكنها ليس ينحصر فعلها في اشتهاء ما ليست حاصلة عليه بل انها تحب أيضاً ما هي حاصلة عليه وتلذ به وبهذا الاعتبار تجعل في اللّه الإرادة الحاصلة أبداً على الخير الذي هو موضوعها لعدم مغايرتها له ذاتاً كما مرَّ في جرم الفصل

على الثالث بأن الإرادة التي موضوعها الأصيل هو الخير الخارج عنها يجب أن تكون متحركةٍ من غيرها لكن موضوع إرادة اللّه هو خيريته التي هي عين ذاته فإذاً لكون إرادة اللّه هي عين ذاته فهي لا تتحرك من غيرها بل من نفسها فقط على حسبما يقال للتعقل والإرادة حركة وبهذا المعنى قال أفلاطون ان المحرِك الأول يحرك نفسه كما مرَّ

الفصلُ الثَّاني
هل يريد اللّه غيره

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يريد غيره لأن إرادته عين وجوده. واللّه ليس مغايراً لذاته. فإذاً ليس يريد غيره

٢ وأيضاً ان المراد يحرك المريد كما أن المشتهى يحرك الشهوة كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤. فإذاً لو أراد اللّه شيئاً غيره لكانت إرادته تتحرك من شيءٍ آخر وانه محال

٣ وأيضاً أي مريدٍ يكفيه مرادٌ ما فهو ليس يطلب شيئاً خارجاً عنه. واللّه تكفيه خيريته وإرادته تشبع منها. فإذاً ليس يريد شيئاً غيره

٤ وأيضاً ان فعل الإرادة يتكثر بكثرة المرادات فلو كان اللّه يريد نفسه وغيره لكان فعل إرادته متكثراً وكذا وجوده أيضاً إذ هو عين إرادته وهذا مستحيلٌ. فإذاً ليس يريد غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تسا ٤: ٣ «ان إرادة اللّه إنما هي تقديس

أنفسكم»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه ليس يريد نفسه فقط بل غيره أيضاً وهذا بينٌ من المشابهة التي أسلفناها قريباً لأن الشيء الطبيعي ليس يميل طبعاً إلى خيره الخاص حتى يحرزه متى لم يكن حاصلاً عليه أو يسكن فيه عند حصوله عليه فقط بل حتى يفيضه أيضاً على غيره ما أمكن ولذلك نرى أن كل فاعل من حيث أنه موجود بالفعل وكامل يفعل ما يشبهه ولذا كان من شأْن الخيرية أيضاً أن يُسهِم الواحد غيره في الخير الذي له على قدر الطاقة وهذا بالخصوص من شأْن الخيرية الإلهية الصادر عنها بشبهٍ ما كل كمال. فإذاً إذا كانت الأشياء الطبيعية من حيث أنها كاملة تُسهِم غيرها في خيرها فأولى بكثيرٍ أن يكون من شأْن الخيرية الإلهية أن تُسهِم غيرها في خيرها بشبهٍ ما على قدر الاستطاعة. فإذاً اللّه يريد نفسه وغيره لكنه يريد نفسه على أنه غاية وغيره على أنه مغيّاً من حيث يليق بالخيرية الإلهية أن يشترك فيها غيرها أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأنه وان كانت إرادة اللّه في الحقيقة نفس وجوده الا أن بينهما فرقاً اعتبارياً بحسب اختلاف وجه تعقلهما والتعبير عنهما كما يتضح مما مرَّ في مب ١٣ ف ٤ لأن قولي اللّه موجودٌ لا يفيد نسبة إلى شيء كما يفيد ذلك قولي اللّه يريد ولذا فهو وان لم يكن شيئاً مغايراً لذاته لكنه يريد شيئاً مغايراً لذاته

وعلى الثاني بأن الباعث على إرادة ما نريده لغاية قائمٌ كله بالغاية وهذا ما يحرك الإرادة ويظهر ذلك على الأخص في ما نريده لغاية فقط لأن من يريد أن يشرب شراباً مراً فلا يريد فيه إلا الصحة وهذا وحده ما يحرك إرادته وليس الشأْن كذلك في من يشرب الشراب الحلو الذي ليس يريده شاربه لأجل الصحة فقط بل قد يمكن أن يريده لذاته أيضاً. فإذاً لما كان اللّه لا يريد غيره الا لغاية وهي خيريته كما مرّ في الفصل السابق ليس يلزم أن يحرك إرادته شيءٌ غير خيريته وهكذا كما أنه يعقل غيره بتعقله ذاته كذلك يريد غيره بإرادته خيريته

وعلى الثالث بأن كون خيرية اللّه كافية لإرادته لا يستلزم أنه لا يريد شيئاً آخر بل انه لا يريد شيئاً آخر الا باعتبار خيريته كما أن العقل الإلهي أيضاً وان كان مستكملاً بمعرفته الذات الإلهية لكنه يعرف فيها غيرها

وعلى الرابع بأنه كما أن التعقل الإلهي واحدٌ لأنه ليس يرى الكثير إلا في واحد كذلك الإرادة الإلهية واحدة وبسيطة لأنها لا تريد الكثير إلا بواحد وهو خيريته تعالى

الفصلُ الثَّالثُ

هل كل ما يريده الله فإنهُ يريده بالضرورة

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن كل ما يريده اللّه فإنه يريده بالضرورة لأن كل أزلي ضروريٌّ. وكل ما يريده اللّه فإنه يريده منذ الأزل وإلاَّ لكانت إرادته متغيرة. فإذاً كل ما يريده فإنه يريده بالضرورة

٢ وأيضاً ان اللّه يريد غيره من حيث أنه يريد خيريته. وهو يريد خيريته بالضرورة فإذاً يريد غيره بالضرورة

٣ وأيضاً كل ما هو طبيعي للّه فهو ضروري لأن اللّه واجب الوجود لذاته ومبدأ كل وجوب كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ وإرادته لكل ما يريده طبيعية له إذ لا يجوز أن يكون فيه شيءٌ غير طبيعي كما في الإلهيات ك ٥ م ٦. فإذاً كل ما يريده فإنه يريده بالضرورة

٤ وأيضاً ان لا وجوب الوجود وامكان اللاوجود سيَّان فإذا لم تكن إرادته شيئاً مما يريده واجبة كان ممكناً أن لا يريده وان يريد ما ليس يريده فإذاً تكون الإرادة الإلهية حادثةً بالنظر إلى كلا الأمرين وهكذا تكون ناقصة لأن كل حادثٍ ناقص ومتغير

٥ وأيضاً ما إلى طرفين فليس يحصل عنه فعلٌ ما لم يترجح إلى واحدٍ من شيءٍ آخر كما قال الشارح في الطبيعيات ك ٢ م ٤٨ فلو كانت إرادة اللّه في بعض الأشياء إلى طرفين للزم أن تترجح إلى المعلول من آخر وهكذا يكون لها علة متقدمة عليها

٦ وأيضاً كل ما يعلمه اللّه فإنه يعلمه بالضرورة. وكما أن علم اللّه عين ذاته كذلك إرادته. فإذاً كل ما يريده اللّه فإنه يريده بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ١: ١١ «من يعمل كل شيء بحسب مشورة إرادته» وما نعمله بحسب مشورة الإرادة فلسنا نريده بالضرورة. فإذاً ليس كل ما يريده اللّه فإنه يريده بالضرورة

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يقال له ضروريٌّ على ضربين مطلقاً وفرضاً فيحكم على شيء أنه ضروري مطلقاً من نسبة الحدود كأن يكون المحمول واقعاً في حد الموضوع كضرورة كون الإنسان حيواناً أو كأن يكون الموضوع داخلاً في حقيقة المحمول كضرورة كون العدد وتراً أو شفْعاً وليس كذلك ضرورة كون سقراط جالساً فهو إذاً ليس ضرورياً بالإطلاق بل يمكن أن يقال له ضروريٌ بالفرض لأنه إذا فُرِض كونه جالساً فمن الضرورة أن يكون جالساً حالَ جلوسه. فإذاً لا بد في المرادات الإلهية من اعتبار أن كون اللّه يريد شيئاً ضروري مطلقاً لكن هذا لا يصدق في جميع ما يريده لأن إرادة اللّه لها نسبة ضرورية إلى خيريته التي هي موضوعها الخاص ولذا كان اللّه يريد خيريته بالضرورة كما أن إرادتنا أيضاً تريد السعادة بالضرورة كما أن لكل قوة غيرها أيضاً نسبة ضرورية إلى موضوعها الخاص والأصيل كنسبة البصر إلى اللون لأن من حقيقته أن يتوجه إليه اما غير اللّه فإنما يريده الله من حيث يتوجه إلى خيريته على أنها غايته على أننا متى أردنا الغاية فلا نريد المغيَّا بالضرورة إلا إذا كان بحيث يتوقف عليه وجود الغاية كإرادتنا الطعام متى أردنا حفظ الحيوة والسفينة متى أردنا الإبحار اما ما ليس يتوقف عليه الغاية فلا نريده بالضرورة كإرادتنا فرساً للسير لجواز أن نسير بدونه وقس على ذلك غيره. فإذاً لما كانت خيرية اللّه كاملةً وليس يتوقف وجودها على غيرها إذ ليس يزيدها غيرها شيئاً من الكمال يلزم أن إرادته غيرَهُ ليست ضرورية مطلقاً وهي مع ذلك ضرورية فرضاً لأنه متى فُرِضَ

انه يريد يمتنع أن لا يريد لامتناع تغيُّر إرادته

إذاً أجيب على الأول بأن إرادة اللّه منذ الأزل كل ما يريده لا تستلزم ضرورةَ إرادتهِ إياه إلا فرضاً

وعلى الثاني بأن اللّه وان أراد خيريته بالضرورة لكنه لا يريد بالضرورة ما يريده لأجل خيريته لعدم توقف وجودها على غيرها

وعلى الثالث بأن إرادة اللّه لشيءٍ مما لا يريده بالضرورة ليست طبيعية له ولكنها ليست أيضاً غير طبيعية له أو مضادة لطبعه بل اختيارية

وعلى الرابع بأنه قد يكون لعلةٍ واجبة نسبةٌ غير واجبة إلى بعض المعلولات لمكان نقص المعلول لا العلة كما أن لقوة الشمس نسبة غير واجبة إلى بعض ما يحدث هنا بالإمكان لا لمكان نقص قوة الشمس بل لمكان نقص المعلول الصادر عن العلة صدوراً غير واجب وكذا كون اللّه يريد لا بالضرورة شيئاً ممَّا يريده ليس يعرض عن نقص الإرادة الإلهية بل عن النقص الذي يلائم المراد بحسب حقيقتهِ أي لكونه بحيث لا يتوقَّف عليه كمال الخيرية الإلهية وهذا النقص يلحق كل خير مخلوق

وعلى الخامس بأن العلة الحادثة لذاتها يجب ترجيحها إلى المعلول من شيءٍ خارجٍ أما الإرادة الإلهية الواجبة لذاتها فهي ترجح ذاتها إلى المراد الذي لها إليه نسبة غير واجبة

وعلى السادس بأنه كما أن الوجود الإلهي واجبٌ في ذاته كذلك الإرادة الإلهية والعلم الإلهي. والعلمُ الإلهيُّ له نسبة ضرورية إلى المعلومات وليس للإرادة نسبة ضرورية إلى المرادات وذلك لأن العلم يتعلق بالأشياءِ بحسب وجودها في العالم والإرادة تتعلق بها بحسب وجودها في أنفسها. فإذاً لما كان جميع ما عدا اللّه له وجودٌ ضروريٌّ بحسب كونه في اللّه وأما بحسب كونه في نفسه فليس له ضرورة مطلقة بحيث يكون واجباً لذاته كان كل ما يعلمه اللّه فإنه يعلمه بالضرورة وليس كل ما

يريده فانه يريده بالضرورة

الفصل الرَّابع
هل إرادة الله هي علة الأشياء

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن إرادة اللّه ليست علة الأشياء فقد قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ مقا ١ «كما أن شمسنا تنير كل ما يقبل الاشتراك في نورها بغير قياسٍ أو انتخاب بل بوجودها كذلك الخير الإلهي أيضاً يفيض بذاته أشعة خيريته على جميع الموجودات» وكل ما يَفعل بالإرادة فإنه يَفعل عن قياسٍ وانتخاب. فاللّه إذاً ليس يفعل بالإرادة. فإذاً ليست الإرادة الإلهية علة الأشياءِ

٢ وأيضاً ما بالذات فهو الأوَّل في كل رتبة كما أن الأول في رتبة ذوات النار ما هو نار بالذات. واللّه هو الفاعل الأوّل. فإذاً هو فاعل بذاته التي هي طبعه. فإذاً يفعل بالطبع لا بالإرادة. فإذاً ليست الإرادة الإلهية علة الأشياء

٣ وأيضاً كل ما كان علة لشيءٍ بوجوده على حال كذا فهو علة بالطبع لا بالإرادة فإن النار هي علة التسخين لكونها حارة وأما البنَّاءُ فهو علة البيت لأنه يريد أن يصنعه وقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «إنما نحن موجودون لأن اللّه خير» فإذاً اللّه إنما هو علة الأشياءِ بطبعه لا بإرادته

٤ وأيضاً أن الشيءَ الواحد يعلَّل بعلة واحدة وقد مرَّ في مب ١٤ ف ٨ ان المخلوقات معلَّلة بعلم اللّه. فإذاً ليس يجب تعليل الأشياء بإرادته

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٦ «كيف يبقى شيءٌ لم تُرِدْهُ»

والجواب أن يقال لا بدَّ من القول بأن إرادة اللّه هي علة الأشياء وان اللّه يفعل بإرادته لا بضرورة طبعه خلافاً لبعضٍ ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة أوجه ــ اما أولاً فمن ترتيب العلل الفاعلة لأنه لما كان العقل والطبع إنما يفعلان لغاية كما أثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩ فلا بد أن يتعين للفاعل الطبعي الغاية والوسائط

اللازمة لها من عقل أعلى كما يتعين للسهم الغرض والحركة من الرامي. فإذاً لا بد أن يكون الفاعل العقليُّ والإراديُّ متقدماً على الفاعل الطبعي. فإذاً لا بدَّ أن يكون فعل اللّه بالعقل والإرادة لكونه الأوّل في رتبة العلل الفاعلة ــ وأمَّا ثانياً فمن حقيقة الفاعل الطبعي الذي من شأْنه أن يصدر مفعولاً واحداً لأن الطبيعة تفعل على وتيرةٍ واحدة بعينها ما لم يمنعها مانع وذلك لأنها تفعل من حيث هي كذا فما دامت كذا لا تفعل إلاَّ كذا لأن لكل فاعل طبعيٍّ وجوداً محدوداً. فإذاً لمّا لم يكن الوجود الإلهي محدوداً بل مشتملاً في ذاته على كل كمال الوجود امتنع أن يكون فعله بضرورة الطبع إلاَّ إذا أَثَر شيئاً غير محدود وغير متناهٍ في الوجود وهذا مستحيل كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٧ ف ٢. فهو إذاً ليس يفعل بضرورة الطبع بل الآثار المحدودة تصدر عن كماله الغير المتناهي بحسب تعيين إرادته وعقلهِ ــ وأمَّا ثالثاً فمن نسبة المعلولات إلى العلة فإن المعلولات إنما تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها لأن كل فاعل يفعل ما يشبهه ووجود المعلولات السابق في العلة إنما يكون بحسب حال العلة فإذاً لما كان وجود اللّه هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة سابقاً فيه بالطريقة المعقولة وتصدر عنه بالطريقة المعقولة فإذاً بطريق الإرادة لأن ميله إلى فعل ما يُتصوَّر في عقله من شأْن الإرادة. فإذاً إرادة اللّه هي علة الأشياءِ

إذاً أجيب على الأوّل بأن ديونيسيوس لم يقصد بذلك الكلام نفي الانتخاب عن اللّه مطلقاً بل من وجهٍ أي من حيث أن اللّه ليس يشرك في خيريته بعض الأشياء فقط بل جميعها أي باعتبار تضمن الانتخاب معنى الانتقاء

وعلى الثاني بأنه لمَّا كانت ذات اللّه هي نفس تعقله وإرادته فكونُهُ يفعل بذاته يستلزم أن يفعل بطريق العقل والإرادة

وعلى الثالث بأن الخير هو موضوع الإرادة فإذاً إنما يقال «إنما نحن موجودون لأن اللّه خيرٌ» من حيث أن خيرية اللّه هي الباعث له على إرادة جميع ما عداه كما

مرَّ قريباً في الفصل الثاني

وعلى الرابع بأن معلولاً واحداً بعينه يعلَّل عندنا أيضاً بالعلم على أنه مرشدٌ به تُتصوَّر صورة الفعل وبالإرادة على أنها آمرة الصورة باعتبار وجودها في العقل فقط لا تترجح إلى الوجود أو اللاوجود في المعلول إلا بالإرادة فالعقل النظري إذاً لا يقول شيئاً من جهة الفعل وأما القوة فهي بمنزلة العلة الاجرائية لأنها هي المبدأ الغير المتوسط للفعل. على أن هذه جميعها شيءٌ واحدٌ في اللّه

الفصلُ الخامسُ

هل يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلةٍ ما

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلةٍ ما فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ «من يجسر أن يقول أن اللّه أبدع جميع الأشياءِ بغير داعٍ» على أن ما هو داعٍ للفاعل المختار إلى الفعل فهو علة لإرادته أيضاً. فإذاً إرادة اللّه معلَّلةٌ بعلةٍ ما

٢ وأيضاً أن الأشياء التي تُفعَل من المريد الذي لا يريد شيئاً لعلة لا يجب تعليلها بغير إرادة المريد. وإرادة اللّه هي علة جميع الأشياء كما مرَّ بيانه في الفصل السابق فلو لم تكن إرادته معللة بعلةٍ ما لما وجب أن يُلتمَس في جميع الأشياءِ الطبيعية علةٌ سوى الإرادة الإلهية فقط فلم يكن فائدة في العلوم التي تُعنَى ببيان علل بعض المعلولات وهذا باطلٌ في ما يظهر. فإذاً يجوز تعليل الإرادة الإلهية بعلةٍ ما

٣ وأيضاً ما يُفعَل من المريد لغير علة فهو يتعلَّق بمجرّد إرادته. فإذاً لو لم تكن إرادة اللّه معللة بعلةٍ لكانت جميع المبدعات متعلقةً بمجرّد إرادته وغير معللةٍ بعلة أُخرى وهذا باطل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ١٣ مب ٢٨ «كل علة مؤَثرة فهي أعظم مما يؤَثَّر» وليس شيء أعظم من إرادة اللّه. فإذاً لا يجب أن يُلتَمس لها علة

والجواب أن يُقال إنّ إرادة اللّه ليست معللة بعلة أصلاً ولبيان ذلك فليُعلَم أنه لما كانت الإرادة تابعة للعقل كان تعليل إرادة مريدٍ كتعليل تعقل عاقلٍ وحكم العقل في ذلك أنه إذا عقل كلاً من المبدإ والنتيجة على حياله كان تعقل المبدإ علة لمعرفة النتيجة أما إذا لحظ النتيجة في المبدإ مدركاً كليهما معاً بنظرةٍ واحدة لم تكن معرفة النتيجة معللةً بتعقل المبادئ لأن الشيء لا يعلل بنفسه لكنه يعقل مع ذلك أن المبادئ عللٌ للنتيجة. وكذا الحال في الإرادة التي نسبة الغاية إلى المغيَّا فيها كنسبة المبادئ إلى النتائج في العقل وعلى هذا فإذا أراد مريدٌ بفعلٍ الغاية وبفعلٍ آخر المغيَّا كانت إرادة الغاية فيه علة إرادة المغيَّا أما إذا أراد الغاية والمغيَّا بفعل واحد امتنع ذلك لأن الشيء لا يعلل بنفسه غير أنه يصدق أن يُقال إنّه يريد توجيه المغيَّا إلى الغاية. على أن اللّه كما يعقل في ذاته جميع الأشياءِ بفعل واحد كذلك يريد في خيريته جميع الأشياءِ بفعل واحد فإذاً كما أن تعلقه العلة ليس علة تعقله المعلولات بل هو يعقل المعلولات في العلة كذلك إرادته الغاية ليست علة لإرادته المغيَّا لكنه مع ذلك يريد توجه المغيَّا إلى الغاية فهو إذاً يريد أن يوجد هذا بسبب ذاك لكنه ليس يريد هذا بسبب ذاك

إذاً أجيب على الأول بأن اللّه ليس يريد شيئاً لغير داعٍ لا بمعنى أن شيئاً يكون علة لإرادته بل بمعنى أنه يريد أن يوجد شيء بسبب شيءٍ آخر

وعلى الثاني بأنه لما كان اللّه يريد وجود المعلولات بحيث تصدر عن عال معيَّنة حفظاً لنظام الأكوان لم يكن التماس علل أخرى مع إرادة اللّه على غير فائدة بل إنما لا يكون في ذلك فائدة لو التمست علل أُخرى على أنها أولية وغير متعلقة بالإرادة الإلهية وهذا الذي عناه اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٣ ب ٢ «قد شاءَ غيٌّ الفلاسفة أن يسندوا المعلولات الحادثة إلى عللٍ أُخرى أيضاً لأنهم لم يكونوا يستطيعون أن يروا بالكلية العلة العالية على سائر العلل كلها أي إرادة اللّه»

وعلى الثالث بأنه لما كان اللّه يريد أن توجد المعلولات بسبب العلل كانت جميع المعلولات التي تفترض معلولاً آخر لا تتعلق بإرادة اللّه وحدها بل بشيءٍ آخر أيضاً. أما المعلولات الأُوَل فتتعلق بالإرادة الإلهية وحدها كما إذا قلنا أن اللّه أراد أن يكون للإنسان يدان ليساعدا العقل في فعل أفعال مختلفة وأراد أن يكون له عقل ليكون إنساناً وأراد أن يكون إنساناً ليتمتع به أو لتتمة العالم مما لا يجوز إسناده إلى غايات أخرى مخلوقة وراء هذه المعلولات متعلقة بإرادة اللّه وحدها أما غيرها فبترتيب عللٍ أخرى أيضاً

الفصلُ السادسُ

هل تتمُّ إرادة الله دائماً

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن إرادة اللّه لا تتمُّ دائماً فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢: ٤ «اللّه يريد أن جميع الناس يخلصون ويبلغون إلى معرفة الحق» وهذا خلاف الواقع. فإذاً إرادة اللّه لا تتم دائماً

٢ وأيضاً أن نسبة الإرادة إلى الخير كنسبة العلم إلى الحق. واللّه يعلم كل حق فهو إذاً يريد كل خير لكن ليس كل خير يحدث لأنه يمكن حدوث خيرات كثيرة وهي مع ذلك لا تحدث. فإذاً إرادة اللّه لا تتم دائماً

٣ وأيضاً أن إرادة اللّه لكونها العلة الأولى لا تنفي العلل المتوسطة كما مرَّ في الفصل السابق على أنه قد يمكن تخلُّف معلول العلة الأولى بسبب نقص العلة الثانية كتخلف معلول القوة المحركة بسبب ضعف الساق. فإذاً قد يمكن أيضاً تخلف معلول الإرادة الإلهية بسبب نقص العلل الثانية. فإذاً إرادة اللّه لا تتم دائماً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٣: ٣ «اللّه كل ما شاءَ صنع»

والجواب أن يقال لا بد من تمام إرادة اللّه دائماً ولبيان ذلك يجب أن يُعتبر أنه لما كان الأَثر يطابق الفاعل في صورته كان حكم العلل الفاعلة كحكم العلل الصورية

وحكم الصُوَر أنه وان جاز خلوّ شيء عن صورة ما جزئية لا يجوز مع ذلك خلو شيءٍ عن الصورة الكلية فقد يمكن وجود شيءٍ ليس إنساناً أو حياً لكنه ليس يمكن وجود شيء ليس موجوداً. فإذاً هذا الحكم بعينه يجب أن يعرض في العلل الفاعلة فقد يمكن أن يحدث شيءٌ خارجاً عن ترتيب علة فاعلة جزئيةٍ لكن ليس يمكن أن يحدث خارجاً عن ترتيب العلة الكلية المندرج تحتها جميع العلل الجزئية وإذا تخلف المعلول عن علةٍ ما جزئية فإنما ذلك بسبب علة أُخرى جزئية مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية فالمعلول إذاً لا يمكن أن يخرج بوجهٍ من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية وهذا واضحٌ أيضاً في الجسمانيات فقد يمكن أن يمنع نجم عن إصدار أَثره إلا أن كل أَثرٍ صادر في الجسمانيات عن علة جسمانية مانعة يجب اسناده بعللٍ متوسطة إلى القوة الكلية التي للسماء الأولى فإذاً لما كانت إرادة اللّه هي العلة الكلية لجميع الأشياءِ يستحيل تخلف معلولها فإذاً ما يظهر أنه خارج عن الإرادة الإلهية بحسب ترتيبٍ فهو يرجع إليها بحسب ترتيبٍ آخر كما أن الخاطئ الذي في حد ذاته يخرج بالخطأ عن الإرادة الإلهية يقع في ترتيبها من حيث يُعاقَب بعد لها

إذاً أجيب على الأول بأن آية الرسول وهي اللّه يريد أن جميع الناس يخلصون الخ تحتمل ثلاثة معانٍ الأول أن يكون المراد بها التوزيع الملائم فيكون معناها أن اللّه يريد أن يخلص جميع الناس الذين يخلصون ليس لأنه ليس إنسان لا يريد أن يخلص بل لأنه ليس يخلص إنسان لا يريد أن يخلص كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ١ ب ٨. والثاني أن يكون المراد بها التوزيع على أجناس الأفراد لا على أفراد الأجناس فيكون معناها أن اللّه يريد أن يخلص بعضٌ من كل رتبة بشرية ذكوراً واناثاً يهوداً وأمماً صغاراً وكباراً لا جميع أفراد كل رتبة. والثالث أن يكون المراد بها الإرادة السابقة لا الإرادة اللاحقة كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٩ إلا أن هذا التفصيل ليس معتبراً من جهة الإرادة الإلهية إذ

ليس فيها شيءٌ متقدم أو متأَخر بل من جهة المرادات ولفهم ذلك يجب أن يعتبر أن كل شيءٍ إنما يراد من اللّه من حيث هو خيرٌ وقد يكون شيء في اعتباره الأول الذي به يعتبر على الإطلاق خيراً أو شراً إلا أنه إذا اعتبر مع مقارنٍ ما مما هو اعتبار لاحق له كان بعكس ذلك كما أن حيوة الإنسان خيرٌ وقتله شرٌ بحسب الاعتبار المطلق لكنه إذا أضيف على إنسانٍ أنه قاتل وان في حياته خطراً على الجمهور كان بهذا الاعتبار قتله خيراً وحياته شراً فإذاً يجوز أن يُقال إنّ الحاكم العدل يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يحيا لكنه بالإرادة اللاحقة يريد أن القاتل يُقتَل وكذا اللّه فإنه يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يخلص لكنه يريد بالإرادة اللاحقة أن بعض الناس يهلكون بحسب اقتضاءِ عدله ومع ذلك فليس ما نريده بالإرادة السابقة فإننا نريده مطلقاً بل من وجه لأن الإرادة تتعلق بالأشياءِ بحسب وجودها في أنفسها وهي موجودة في أنفسها وجوداً جزئيّاً فإذا إنما نريد شيئاً مطلقاً متى أردناه مع ملاحظة جميع علائقه الجزئية وهذا إرادةٌ له بالإرادة اللاحقة فإذاً يجوز أن يُقال إنّ الحاكم العدل يريد مطلقا أن القاتل يُقتل لكنه يريد من وجهٍ أن يحيا أي من حيث أنه إنسان فإذاً أولى أن يقال لذلك مَيْلٌ إراديٌّ من أن يقال له إرادة مطلقة وهكذا يتضح أن كل ما يريده اللّه مطلقاً يحدث وان لم يحدث ما يريده بالإرادة السابقة

وعلى الثاني بأن فعل القوة المدركة إنما يكون بحسب وجود المدرَك في المدرِك اما فعل القوة الشهوانية فهو يتعلق بالأشياء بحسب وجودها في أنفسها على أن كل ما يمكن أن يتضمن حقيقة الموجود والحق فهو كله موجودٌ بالقوة في اللّه لكنه ليس يوجد كله في المخلوقات ولذا كان اللّه يدرك كل حق لكنه ليس يريد كل خير إلا من حيث يريد ذاته الموجود فيها بالقوة كل خير

وعلى الثالث بأن العلة الأولى إنما يمكن تخلف معلولها بسبب نقص العلة الثانية

متى لم تكن أولى على وجهٍ كليٍّ بحيث يندرج تحتها جميع العلل لأنها متى كانت كذلك فلا يمكن خروج المعلول بحالٍ عن ترتيبها وكذا هي إرادة اللّه على ما مرّ في جرم الفصل

الفصلُ السابعُ
هل إرادة الله متغيرة

يُتخطّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن إرادة اللّه متغيرة فقد قال الرب في تك ٦: ٧ «ندمتُ على خلقي الإنسان» وكل من يندم على ما فَعَلَ فهو ذو إرادة متغيرةٍ. فإذاً اللّه ذو إرادةٍ متغيرة

٢ وأيضاً قال الرب بلسان ارميا ١٨: ٧ «اتكلم على أمَّةٍ وعلى مملكةٍ لا قلع واهدم واهلك فإن رجعت تلك الأُمَّة عن شرها فإني أندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها» فإذاً اللّه ذو إرادةٍ متغيرة

٣ وأيضاً كل ما يفعله اللّه فإنه يفعله مختاراً. وهو ليس يفعل دائماً على وتيرة واحدة فإنه قد أمر برعاية المراسيم الشرعية مرةً ونهى عنها أُخرى. فهو إذاً ذو إرادة متغيرة

٤ وأيضاً ما يريده اللّه فليس يريده مضطرّاً كما مر في الفصل الثالث فهو إذاً يقدر أن يريد أمراً بعينه وان لا يريده. وكل ما كان بالقوة إلى المتقابلات فهو متغيرٌ كما أن ما يمكن وجوده ولا وجوده متغير بحسب الجوهر وما يمكن حصوله ولا حصوله هنا متغيرٌ بحسب الحيز. فاللّه إذاً متغير بحسب الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في عد ٢٣: ١٩ «ليس اللّه إنساناً فيكذب ولا كبني البشر فيتغير»

والجواب أن يُقال إنّ إرادة اللّه ليست متغيرة بوجهٍ ولكن لا بد في ذلك من اعتبار أَن تغيير الإرادة غيرٌ وإرادة تغيير بعض الأشياء غيرٌ فقد يمكن أن يريد مريد بإرادة واحدة بعينها مستمرة على نحوٍ غير متغير أن يُفعَل الآن أمرٌ ثم أَن يُفعَل ضدُّهُ. غير أن الإرادة إنما تتغير متى ابتدأ مريدٌ أن يريد ما لم يرده قبلُ أو بداله في ما أراده وهذا

لا يمكن حدوثه إلاَّ إذا قُدّر تغيير سابق من جهة المعرفة أو من جهة استعداد جوهر المريد لأنه لما كانت الإرادة تتعلق بالخير فقد يمكن لمريدٍ أن يبتدئ بإرادة شيءٍ من جديد على ضربين الأول أن يبتدئ من جديدٍ أن يكون له خيراً ما لا يكون كذلك بدون تغيره كما أنه إذا أقبل البرد يبتدئ الاصطلاءُ بالنار أن يكون خيراً ممَّا لم يكنْهُ من قبل. والثاني أن يعرف من جديد أن شيئاً خيرٌ له مع أنه كان جاهلاً ذلك من قبلُ لأننا إنما نستعمل الرأي والمشورة لنعلم ما هو خيرٌ لنا. وقد حققنا في مب ٩ ف ١ ومب ١٤ ف ٥ أن جوهر اللّه وعلمه ليسا متغيرين بوجهٍ من الوجوه. فإذاً يجب أن تكون إرادته غير متغيرة بوجهٍ من الوجوه

إذاً أجيب على الأول بأن تلك الآية الإلهية يجب حملها على وجه المجاز تشبيهاً بنا لأننا متى ندمنا ننقض ما صنعناه وان أمكن ذلك من دون تغير الإرادة إذ قد يمكن أيضاً لإنسان من دون تغير إرادته أن يصنع أمراً ناوياً أن ينقضه في ما بعد فإذاً إنما يُقال إنّ اللّه ندم على سبيل مشابهة الفعل من حيث أنه قد أباد بالطوفان عن وجه الأرض الإنسان الذي كان قد صنعه

وعلى الثاني بأن إرادة اللّه لكونها العلة الأولى والكلية لا تنفي العلل المتوسطة التي في قدرتها إصدار بعض المعلولات إلا أنه لما كانت جميع العلل المتوسطة غير مساوية لقدرة العلة الأولى كان في قدرة اللّه وعلمه وإرادته أمور كثيرة لا تندرج تحت ترتيب العلل السافلة كبعث لعازر ومن ثم فإذا نظر ناظرٌ إلى العلل السافلة كان له أن يقول لعازر لن يُبْعَث وإذا نظر إلى العلة الأولى الإلهية كان له أن يقول لعازر سوف يُبْعَث. واللّه يريد كلا هذين الأمرين أي أَنَّ شيئاً سيحدث وقتاً ما بحسب العلة السافلة لكنه لن يحدث بحسب العلة العالية أو بالعكس. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ اللّه قد ينبئُ أن شيئاً سيحدث بحسب كونه مندرجاً في ترتيب العلل السافلة كأَن يعتبر بحسب استعداد الطبيعة أو الاستحقاقات لكنه لا يحدث لكونه

على خلاف ذلك في العلة العالية الإلهية وهذا كما أنبأ حزقيا بقوله في اش ٣٨: ١ «اوصِ لبيتك لأنك تموت ولا تعيش»: مع أنه لم يحدث كذلك لأنه كان منذ الأزل على خلاف ذلك في علم اللّه وإرادته المنزهة عن التغير ومن ثم قال غريغوريوس في أدبياته ك ١٦ ب ٥ «ان اللّه يغير الحكم لكنه لا يغير المشورة» أي مشورة إرادته. فإذاً قوله تعالى اندم مجازٌ لأن الناس متى لم ينجزوا ما أوعدوا به يظهر انهم نادمون عليه

وعلى الثالث بأنه لا يصح أن ينتج من ذلك البرهان أن للّه ذو إرادة متغيرة بل انه يريد تغير الأشياء

وعلى الرابع بأن إرادة اللّه شيئاً وان لم تكن ضرورية مطلقاً لكنها ضرورية فرضاً بسبب كون الإرادة الإلهية غير متغيرة كما مرّ في الفصل الثالث

الفصلُ الثَّامنُ

هل توجب إرادة الله المرادات

يُتخطّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن إرادة اللّه توجب المرادات فقد قال اغوسطينوس في انكيريدون ب ١٠٣: «ليس يخلص إلاّ من يريد اللّه أن يخلص ولذا يجب أن يُسأَل أن يريد لأنه ان أراد شيئاً وجب حدوثه»

٢ وأيضاً كل علة لا يمكن منعها فإنها توجب معلولها لأن الطبيعة أيضاً تفعل دائماً شيئاً واحداً بعينه ما لم يمنعها مانعٌ كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ وإرادة اللّه لا يمكن منعها فقد قال الرسول في رو ٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته». فإذاً إرادة اللّه توجب المرادات

٣ وأيضاً ما هو واجبٌ بشيءٍ متقدم فهو واجب مطلقاً كوجوب موت الحيوان لتركبه من المتضادات. ومخلوقات اللّه تنسب إلى الإرادة الإلهية نسبتها إلى شيءٍ متقدم تستفيد منه الوجوب لصدق الشرطية في قولنا: إن أراد اللّه شيئاً كان: وكل شرطية صادقة فهي ضرورية فإذاً يلزم ان كل ما يريده اللّه واجبٌ مطلقاً

لكن يعارض ذلك أن كل الخيرات التي تحدث فالله يريد حدوثها فلو كانت إرادته توجب المرادات للزم أن جميع الخيرات تحدث بالإيجاب فيبطل الاختيار والرأي ونحوهما

والجواب أن يُقال إنّ الإرادة الإلهية توجب بعض المرادات لا جميعها. وقد علل قومٌ ذلك بالعلل المتوسطة لأن ما تصدره الإرادة الإلهية بالعلل الواجبة فهو واجب وما تصدره بالعلل الحادثة فهو حادث لكن هذا قاصر في ما يظهر من وجهين أما أولاً فلأن معلول علةٍ أُولى إنما يكون حادثاً بسبب العلة الثانية من طريق أن معلول العلة الأولى يُمنَع بنقص العلة الثانية كما تُمنَع قوة الشمس بنقص النبات. وليس يمكن لنقص العلة الثانية ايّاً كان أن يمنع إرادة اللّه عن إصدار معلولها. وأما ثانياً فلأنه لو كان تمييز الحوادث من الواجبات مُسنَداً إلى العلل الثانية فقط لكان ذلك دون قصد اللّه وإرادته وهذا محال. فالأولى إذاً أن يعلّل ذلك بنفوذ قوة الإرادة الإلهية لأنه متى كان لعلةٍ ما قوة نافذة على الفعل فالمعلول يتبع العلة ليس في ما يحدث فقط بل في حال الحدوث أو الوجود إذ إنما يعرض أن يولد الابن مبايناً لأبيه في العوارض المتعلقة بحال الوجود بسبب ضعف القوة الفاعلة في النطفة. فإذاً لما كانت قوة الإرادة الإلهية في غاية النفوذ ليس يلزم أن يحدث ما يريد اللّه حدوثه فقط بل أن يحدث أيضاً على الحال التي يريد اللّه أن يحدث عليها واللّه يريد أن يحدث بعض الأشياء بالإيجاب وبعضها بالحدوث رعياً لترتيب الأشياء اللازم لكمال العالم ولذا قد أعدَّ لبعض المعلولات عللاً واجبت يمتنع التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالضرورة ولبعضها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالحدوث. فإذاً حدوث المعلولات المرادة من اللّه بالحدوث ليس لأن العلل القريبة حادثة بل إنما هيَّأ اللّه لها عللاً حادثة لأنه أراد أن تحدث بالحدوث

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس المورد يجب فيه حمل إيجاب المرادات

من اللّه على الإيجاب الشرطي لا المطلق لضرورة صدق الشرطية في قولنا: ان أراد اللّه هذا وجد بالإيجاب:

وعلى الثاني بأن عدم مقاومة شيء للإرادة الإلهية يستلزم لا أن يحدث ما يريد اللّه بحدوثه فقط بل أن يحدث بالحدوث أو بالوجوب ما يريد حدوثه كذلك

وعلى الثالث بأن المتأخرات تستفيد الوجوب من المتقدمات بحسب حال المتقدمات. فإذاً ما يحدث أيضاً من الإرادة الإلهية إنما يكون له ذلك الإيجاب الذي يريد اللّه أن يكون له أي المطلق أو الشرطيّ فقط وهكذا لا تكون جميع الأشياء واجبة مطلقاً

الفصلُ التَّاسعُ
هل يريد اللّه الشرور

يُتخطَّى إلى التاسع بأن يقال: يظهر أن اللّه يريد الشرور لأنه يريد كل ما يحدث من الخير. وحدوث الشرور خير فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٩٦: «ولئن لم تكن الشرور من حيث هي شرور خيرات لكن حدوثها خيرٌ حتى لا توجد الخيرات فقط بل الشرور أيضاً» فاللّه إذاً يريد الشرور

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشر يفيد لكمال العالم» وقال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ و١١ «ان الجمال العجيب الذي للعالم حاصل عن جميع الأشياء حتى ان ما يدعى فيه شراً إذا أُحسن ترتيبه وأُحلَّ محله يزيد جداً فضل الخيرات حتى انها تغدو بمقايستها بالشرور أوفر إعجاباً وأفضل ممدوحية»: واللّه يريد كل ما يعود إلى كمال العالم وجماله لأن هذا أخصُّ ما يريده اللّه في المخلوقات فهو إذاً يريد الشرور

٣ وأيضاً أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على طريق التناقض. واللّه ليس يريد عدم حدوث الشرور والاَّ لزم أن إرادته لا تتم دائماً لحدوث بعض

الشرور فهو إذاً يريد حدوث الشرور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٢ «ليس يقبح إنسان بعمل إنسان حكيم» والله أعظم من كل إنسان حكيم فلأَن لا يقبح أحدٌ بعمله أولى بكثير وما يحدث بعمله فإنه يحدث بإرادته. فإذاً ليس يقبح إنسان بإرادة اللّه ومن المحقق أن الإنسان يقبح بكل شر فاللّه إذاً لا يريد الشرور

والجواب أن يقال لما كانت حقيقة الخير هي حقيقة المشتهى كما مرّ في مب ٥ ف ١ وكان الشر مقابلاً للخير فلا يمكن أن شراً يشتهى من حيث هو شرٌّ لا بالشهوة الطبيعية ولا بالشهوة الحيوانية ولا بالشهوة العقلية التي هي الإرادة إلا أنه قد يشتهى شرٌ ما بالعرض من حيث يلزم عن خيرٍ ما وهذا ظاهر في كل شهوة لأن الفاعل الطبيعي لا يقصد العدم أو الدثور بل الصورةَ التي يقارنها عدم صورة أُخرى وكونَ شيء مما هو فساد شيءٍ آخر فإن الأسد القاتل الايّل يقصد الطعام الذي يقارنه قتل الحيوان وكذا الزاني فإنه يقصد اللذة التي يقارنها قباحة الاثم. والشر المقارن لخيرٍ ما هو عدم خير آخر. فإذاً ليس يشتهى الشر أصلاً ولا بالعرض إلاَّ إذا كان الخير المقارن له الشر يُؤْثَر بالشهوة على الخير المنعدم بالشر على أن اللّه لا يُؤْثِر بإرادته خيراً على خيريته لكنه يؤْثِر بها خيراً على خيرٍ آخر فهو إذاً لا يريد أصلاً شر الاثم الذي ينعدم به التوجه إلى الخير الإلهي لكنه يريد شر النقص الطبيعي أو شر العقاب بإرادته الخير الذي يقارنه هذا الشر كما أنه بإرادته العدل يريد العقاب وبإرادته حفظ الترتيب الطبيعي يريد دثور بعض الأشياء طبعاً

إذاً أجيب على الأول بأن بعضاً قالوا ان اللّه وان لم يُرِد الشرور لكنه يريد وجودها أو حدوثها لأن الشرور وان لم تكن خيرات إلا أن وجودها أو حدوثها خير ومُستنَدهم في ذلك أن ما هو شرٌ في نفسه فهو متجهٌ إلى خيرٍ ما وكانوا يظنون أن لقول ان وجود الشرور أو حدوثها خير مبنيٌّ على هذا الاتجاه لكن هذا غير مستقيم

لأن الشر ليس يتجه إلى الخير بالذات بل بالعرض لأن حصول خيرٍ ما عن فعل الخاطئ إنما هو بغير قصده كما أن ظهور فضل الشهداء في احتمالهم اضطهاد الملوك البغاة لم يكن من قصد هؤلاء الملوك. فإذاً لا يجوز أن يُقال إنّ القول إن وجود الشر أو حدوثه خيرٌ مبنيٌّ على هذا الاتجاه إلى الخير إذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما يصدق عليه بالعرض بل باعتبار ما يصدق عليه بالذات

وعلى الثاني بأن الشر لا يفيد لكمال العالم وجماله إلا بالعرض كما مرّ في الجواب السابق. فإذاً ما قاله أيضاً ديونيسيوس من أن الشر يفيد لكمال العالم فإنما أراد به الزام الخصم على نحوٍ ما وإيقاعه في المحال

وعلى الثالث بأنه وإن كان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلين على طريق التناقض إلا أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على طريق التناقض لكون كل منهما موجباً فاللّه إذاً لا يريد حدوث الشرور ولا يريد عدم حدوثها بل يريد أن يسمح بحدوثها وهذا خيرٌ

الفصلُ العاشرُ
هل الله ذو اختيار

يُتخطَّى إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس بذي اختيار فقد قال ايرونيموس في كلامه على الابن الشاطر في رسا ١٤٦ إلى داماس «ان اللّه وحده لا يخطأُ (ولا يمكن أن يخطأَ) أما ما سواه فلكونه مختاراً فيستطيع أن يَميل (أي أن يُميل إرادته) إلى كلٍ من الطرفين»

٢ وأيضاً أن الاختيار هو قوة للعقل والإرادة بها يُنتخَب الخير والشر. واللّه لا يريد الشر كما مرّ في الفصل السابق. فإذاً ليس فيه اختيارٌ

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الإيمان ٢ ب ٣ «ان الروح القدس يؤتي كلاً بحسب ما يريد» أي بحسب اختيار إرادته لا بحسب الإيجاب

والجواب أن يُقال إنّ لنا اختياراً في ما لا نريده بالإيجاب أو بالغريزة الطبيعية فإن إرادتنا أن نكون سعداء ليست بالاختيار بل بالغريزة الطبيعية ولهذا فإن سائر الحيوانات التي تتحرك إلى شيء بالغريزة الطبيعية لا يقال أنها تتحرك بالاختيار. فإذاً لما كان اللّه يريد خيريته بالايجاب وغيرها بالايجاب كما مرّ بيانه في الفصل الثالث كان له اختيار في ما يريده لا بالايجاب

إذاً أجيب على الأول بأن مراد ايرونيموس في ما يظهر نفي الاختيار عن اللّه لا مطلقاً بل من جهة الميل إلى الخطيئة فقط

وعلى الثاني بأنه لما كان شر الاثم يقال من جهة الابتعاد عن الخيرية الإلهية التي بها يريد اللّه جميع الأشياء كما مرّ في ف ٣ كان من البين أن يمتنع أن يريد شر الاثم ومع ذلك فإن إرادته تتعلق بالمتقابلات من حيث يقدر أن يريد وجود هذا ولاً وجوده كما نقدر نحن دون اثم أن نريد الجلوس وأن لا نريده

الفصلُ الحادي عشر
هل يجب تمييز إرادة الدليل في اللّه

يُتخطَّى إلى الحادي عشر بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب تمييز إرادة الدليل في اللّه لأنه كما أن إرادة اللّه هي علة الأشياء كذلك علمه. والعلم الإلهي ليس يجعل له دلائل فكذا إذاً الإرادة الإلهية لا يجب جعل دلائل لها

٢ وأيضاً كل دليل لا يطابق مدلوله فهو كاذبٌ. فإذاً الدلائل التي تجعل للإرادة الإلهية اما أن تكون غير مطابقة لها فتكون كاذبة أو مطابقة فلا يكون فيها فائدة. فإذاً لا يجب جعل دلائل للإرادة الإلهية

لكن يعارض ذلك أن إرادة اللّه واحدة لكونها نفس ذاته وهي قد يعبر عنها أحياناً بصيغة الجمع كقوله في مز ١١٠: ٢ «أعمالُ الرب عظيمةٌ مدبرة طبعاً لجميع إراداته» فإذاً يكون دليل الإرادة يطلق أحياناً على الإرادة نفسها

والجواب أن يُقال إنّ بعض الأشياء يقال في حق اللّه حقيقةً وبعضها يقال مجازاً كما مر في مب ١٨ ف ٣ ومتى استعير بعض الانفعالات الإنسانية للّه مجازاً فإنما يكون ذلك على سبيل مشابهة الأَثر فإذاً ما يكون عندنا دليلاً على انفعال يُعبَّر عنه في اللّه باسم ذلك الانفعال مجازاً كما أن من عادة الغضاب عندنا أن ينتقموا فكان الانتقام دليلاً على الغضب ولذا متى وُصِف اللّه بالغضب كان اسم الغضب معبَّراً به عن الانتقام وكذا ما يكون فينا عادةً دليلاً على الإرادة يقال له أحياناً في اللّه إرادة مجازاً كما أنه إذا أَمَرَ آمرٌ بشيءٍ كان ذلك دليلاً على أنه يريد فعله وعلى هذا يقال أحياناً للأمر الإلهي إرادة اللّه مجازاً كقوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتك كما في السماءِ كذلك على الأرض» إلا أن بين الإرادة والغضب فرقاً من جهة أن الغضب لا يقال على اللّه حقيقةً البتة لتضمنه الانفعال في مفهومه الأوّلي والإرادة تقال عليه حقيقةً ولذا كان في اللّه إرادة حقيقية وإرادة مجازية فالإرادة الحقيقية يقال لها إرادة الرضَى والإرادة المجازية يقال لها إرادة الدليل اطلاقاً للإرادة على دليل الإرادة

إذاً أجيب على الأوّل بأن العلم ليس علة لما يُفعَل إلا بالإرادة لأننا لسنا نفعل ما نعلمه إلا إذا أردناه ولذا لا يُجعَل للعلم دليل كما يُجعَل للإرادة

وعلى الثاني بأن دلائل الإرادة يقال لها ارادات إلهية ليس لأنها دلائل على كون اللّه يريد بل لأن الأشياء التي تكون فينا عادةً دلائل الإرادة يقال لها في اللّه ارادات إلهية كما أن الانتقام ليس دليلاً على وجود الغضب في اللّه بل إنما يقال له في اللّه غضب من حيث أنه عندنا دليلٍ على الغضب

الفصلُ الثَّاني عشرَ
هل يصح أن يُجعَل للإرادة الإلهية خمسة دلائل

يُتخطّى إلى الثاني عشر بأن يقال: يظهر أنه ليس يصح أن يُجعَل للإرادة الإلهية خمسة

دلائل أي النهي والأَمر والمشورة والفعل والسماح لأن ما يأْمرنا به اللّه أو يشير به علينا يفعله بعينه أحياناً فينا وما ينهانا عنه يسمح به بعينه أحياناً. فإذاً ليس يجب جعل كل منهما قسيماً للآخر

٢ وأيضاً أن اللّه ليس يفعل شيئاً إلاَّ بإرادته كما في حك ١١ وإرادة الدليل ممتازة عن إرادة الرضى. فإذاً ليس يجب إدراج الفعل تحت إرادة الدليل

٣ وأيضاً أن الفعل والسماح يتعلقان بجميع المخلوقات على وجه العموم لأن اللّه يفعل في جميع الأشياءِ ويسمح بحدوث شيءٍ في جميع الأشياء. والأَمر والمشورة والنهي مختصة بالخليقة الناطقة فقط. فإذاً ليس يصح اندراجها في قسمةٍ واحدة إذ ليست من رتبة واحدة

٤ وأيضاً ان الشر يحدث على أنحاء أكثر من أنحاء الخير لأن الخير يحدث على نحوٍ واحد أما الشر فعلى جميع الأنحاء كما يتضح ذلك من الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ومن ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤. فإذاً ليس يصح أن يجعل للشر دليلٌ واحدٌ فقط أي النهي وللخير دليلان أن المشورة والأَمر

والجواب أن يُقال إنّه يقال دلائل الإرادة لتلك الأشياء التي نبين بها عادةً أننا نريد شيئاً ويمكن لمبين أَن يبين أنه يريد شيئاً اما بنفسه أو بغيره أَما بنفسه فمتى فَعَل شيئاً اما بالقصد أو بالتبعية وبالعرض فيفعل بالقصد متى فعل شيئاً بنفسه وحينئذٍ يُقال إنّ دليل الإرادة هو الفعل ويفعل بالتبعية متى لم يمنع الفعل لأن مزيل المانع يسمَّى محرّكاً بالعرض كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ وحينئذٍ يُقال إنّ دليل الإرادة هو السماح. وأما بغيره فمتى حَمَل غيره على فعل شيء اما بطريق الإكراه وهذا يكون بالأمر بما يريده والنهي عن ضدهِ واما بطريق الاقناع وهذا يختص بالمشورة. فإذاً لما كان يتبيَّن بهذه الطرق أن مريداً يريد شيئاً فلذلك يطلق أحياناً اسم الإرادة الإلهية على هذه الأمور الخمسة على أنها دلائل الإرادة لأن كون الأمر

والمشورة والنهي يقال لها إرادة اللّه واضحٌ من قوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض» وكون السماح والفعل يقال لهما ذلك فواضحٌ من قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ٩٥ «ليس يحدث شيء إلاَّ إذا أراد القادر على كل شيءٍ أن يحدث اما بسماحه به أن يحدث أو بإِحداثهِ إياه» أو يُقال إنّ نسبة السماح والفعل إلى الحاضر مختصاً. أولهما بالشر وثانيهما بالخير ونسبة النهي والأمر والمشورة إلى المستقبل مختصاً أولها بالشر والثاني بالخير الواجب والثالث بالخير الزائد

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس يمتنع أن مبيناً يبين على أنحاءٍ مختلفة أنه يريد شيئاً واحداً بعينه كما ليس يمتنع وجود أسماءٍ كثيرة تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه. فإذاً لا مانع أن يكون شيءٌ واحدٌ بعينه مَورِداً للأمر والمشورة والفعل والنهي والسماح

وعلى الثاني بأنه كما يمكن أن يُدَلَّ مجازاً على أن اللّه يريد ما لا يريده بالإرادة الحصرية كذلك يمكن أن يُدَلَّ مجازاً على أنه يريد ما يريده بالحصر. فإذاً لا مانع من أن إرادة الرضى وإرادة الدليل تتعلقان بشيءٍ واحدٍ بعينه. والفعل متحدٌ دائماً بإرادة الرضى بخلاف الأمر والمشورة لأنه يتعلق بالحاضر وهما يتعلقان بالمستقبل ولأنه مفعول الإرادة بالذات وهما مفعولها بالغير كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الخليقة الناطقة هي ربَّة فعلها ولذا يجعل للإرادة الإلهية دلائل خصوصية بالنظر إليها من حيث أن اللّه يسوقها لأن تفعل باختيارها وبنفسها أما ما عداها من المخلوقات فليس يفعل إلاَّ متحركاً من الفعل الإلهي ولذا لم يكن محل بالنظر إلى ما عداها إلاَّ للفعل والسماح

وعلى الرابع بأن شر الاثم وان حدث على أنحاءٍ متكثرة لكنه يتفق في كونه مخالفاً للإرادة الإلهية ولذا لم يجعل بالنظر إلى الشرور إلا دليلٌ واحدٌ وهو النهي واما الخيرات فهي تنتسب إلى الخيرية الإلهية على طرقٍ مختلفة لأن منها ما لا سبيل لنا بدونه أن نحصل على التمتع بالخيرية الإلهية وباعتبار هذا يجعل الأمر. ومنها ما نحصل

به على ذلك بوجهٍ أتمَّ وباعتبار هذا تُجعَل المشورة. أو يُقال إنّ المشورة لا تتعلق باجتلاب الخيرات الكُبرى فقط بل باجتناب الشرور الصغرى أيضاً

المبحثُ العشرون
في محبة اللّه ـ وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق مطلقاً بإرادة اللّه. والجزء الشهواني يوجد فيهِ عندنا الانفعالات النفسانية كالفرح والمحبة ونحوهما وملكات الفضائل الخلقية كالعدل والشجاعة ونحوهما. فإذاً سننظر أولاً في محبة اللّه ثم في عدلهِ ورحمتهِ. أما الأول فالبحث فيهِ يدور على أربع مسائل ــ ١ هل يوجد في اللّه محبة ــ ٢ هل يحب جميع الأشياء ــ ٣ هل أحد الأشياء أحب إليهِ من الآخر ــ ٤ هل الأفضل أحبُّ إليهِ

الفصلُ الأوَّل
هل يوجد في اللّه محبة

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه محبة إذ ليس فيه انفعالٌ. والمحبة انفعالٌ. فإذاً ليس في اللّه محبة

١ وأيضاً ان كلاً من المحبة الغضب والحزن ونحو ذلك قسيمٌ للآخر. والحزن والغضب ليسا يقالان على الله إلا مجازاً. فكذا المحبة أيضاً

٢ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «المحبة قوةٌ موحِّدة ومؤلِّفة» وهذا يمتنع أن يكون له محل في اللّه لكونه بسيطاً. فإذاً ليس في اللّه محبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو: ٤: ١٦ «اللّه محبةٌ»

والجواب أن يقال لا بدّ من إثبات المحبة في اللّه فإن الحركة الأولى للإرادة ولكل قوة شوقية هي المحبة لأنه لما كان فعل الإرادة وكل قوة شوقية يتوجه إلى الخير والشر على أنهما موضوعه الخاص وكان الخير موضوعاً للإرادة والشهوة بالأصالة

وبالذات وأما الشر فبالتبعية وبالغير أي من حيث يقابل الخير يجب أن تكون أفعال الإرادة والشهوة الملاحظة لخير متقدمة طبعاً على أفعالهما الملاحظة الشر كتقدم الفرح على الحزن والمحبة على البغض لأن ما بالذات متقدمٌ دائماً على ما بالغير. وأيضاً فما هو أعمُّ فهو أقدم بالطبع ولذا كانت نسبة العقل إلى مطلق الحق متقدمة على نسبته إلى بعض الحقيَّات الجزئية على أن من أفعال الإرادة والشهوة ما يلاحظ الخير تحت قيد مخصوص كما يتعلق الفرح واللذة بالخير الحاضر والحاصل والشوقُ والرجاءُ بالخير الذي لم يحصل بعدُ. أما المحبة فتلاحظ الخير بالعموم حاصلاً أو غير حاصلٍ فهي إذاً الفعل الأول بالطبع للإرادة والشهوة ولذا كانت سائر الحركات الشهوية تفترض المحبة كالأصل الأول لأنه ليس يتشوق أحدٌ إلاَّ الخير المحبوب ولا يفرح أحدٌ إلاَّ بالخير المحبوب والبغض أيضاً لا يتعلق إلاَّ بما يضاد الشيءَ المحبوب وكذا من البين أن الحزن ونظائره تستند إلى المحبة استنادها إلى المبدإ الأَول. فإذاً كل من كان فيه إرادةٌ أو شهوة يجب أن يكون فيه محبة لأَنه إذا ارتفع الأول ارتفع الباقي وقد حققنا في مب ١٩ ف ١: ان في اللّه إرادة. فإذاً لا بد من إثبات المحبة فيه

إذاً أجيب على الأول بأن القوة المدركة لا تحرِّك إلاَّ بتوسط القوة الشهوية وكما أن العقل الكلي عندنا يحرِّك بتوسط العقل الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ و٥٨ كذلك الشهوة العقلية التي يقال لها الإرادة إنما تحرِّك عندنا بتوسط الشهوة الحسية وعلى هذا فالمحرك الأول للجسد عندنا هو الشهوة الحسية ولذا كان فعل الشهوة الحسية مصحوباً دائماً ببعض تغيرٍ في الجسد ولا سيما من جهة القلب الذي هو المبدأُ الأَول للحركة في الحيوان كما قال الفيلسوف في أقسام الحيوانات ك ٢ ب ١ وك ٣ ب ٤ فإذاً أفعال الشهوة الحسية من حيث تستصحب تغيراً جسمانياً تسمَّى انفعالات بخلاف أفعال الإرادة. فإذاً المحبة والفرح واللذة إنما هي انفعالاتٌ من جهة أن المراد بها أفعال الشهوة الحسية لا من جهة أن المراد بها أفعال الشهوة العقلية وهي من هذه الجهة

تُثبت في اللّه ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ان «اللّه يفرح بفعلٍ واحدٍ وبسيطٍ» ولذلك بعينه فهو يحب بدون انفعالٍ

وعلى الثاني بأن انفعالات الشهوة الحسية يعتبر فيها شيءٌ بمنزلة المادة وهو التغير الجسماني وشيءٌ بمنزلة الصورة وهو ما كان من جهة الشهوة كما أن الذي بمنزلة المادة في الغضب هو التهاب الدم حول القلب أو نحو ذلك والذي بمنزلة الصورة هو شهوة الانتقام كما في كتاب النفس ١ م ١٥ و ٦٣ على أن هذه الأشياء أيضاً منها ما يتضمن نقصاً من جهة ما هو بمنزلة الصورة كالشوق المتعلق بالخير الغير الحاصل والحزن المتعلق بالشر الحاصل وكذا الحال في الغضب المفترض للحزن ومنها ما ليس يتضمن نقصاً كالمحبة والفرح. فإذاً لما كان لا يجوز في حقه تعالى شيءٌ من هذه الأشياء باعتبار ما هو بمنزلة المادة فيها كما مرّ في الجواب السابق كانت تلك الأشياء التي تتضمن نقصاً ولو من جهة الصورة لا يمكن جوازها في حقه تعالى إلا مجازاً بسبب مشابهة الأَثر كما مرّ في مب ٣ ف ٢ أما ما ليس يتضمن نقصاً فيقال على اللّه حقيقةً كالمحبة والفرح لكن بدون انفعالٍ كما مرَّ قريباً وفي المبحث الآنف ف ٢

وعلى الثالث بأن فعل المحبة يتجه دائماً إلى أمرين الخير الذي يريده مريدٌ لواحدٍ ومن يريد له الخير لأن المحبة الحقيقية لواحدٍ هي إرادة الخير له. فإذاً متى أحبَّ واحد نفسه فإنه يريد الخير لنفسه وهكذا يلتمس توحيد ذلك الخير بنفسه على قدر طاقته وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة موحِّدة حتى في اللّه لكن بدون تركيب لأَن ذلك الخير الذي يريده لنفسه ليس مغايراً لنفسه إذ هو خيّرٌ. بذاته كما مر بيانه في مب ٤ ف ١ و٣ ومتى أحب غيره فإنه يريد له الخير وينزله في ذلك منزلة نفسه ناسباً الخير إليه نسبته إياه إلى نفسه وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة مؤلِّفة لأن صاحبها يجمع غيره إلى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة إليه مثله بالنسبة إلى نفسه وهكذا فالمحبة الإلهية أيضاً قوة مؤلِّفة من دون تركيب موجودةٌ في اللّه من حيث يريد الخيرات لما عداه

الفصلُ الثَّاني
هل يحب الله جميع الأشياء

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يحب جميع الأشياء فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ مقا ١٠ «المحبة تخرج بالمحب عن نفسه وتنقله على نحوٍ ما إلى المحبوب» وليس يصح أن يُقال إنّ اللّه يخرج عن نفسه وينتقل إلى غيره فإذاً ليس يصح أن يُقال إنّه يحب غيره

٢ وأيضاً أن محبة اللّه أزلية والأشياء المغايرة للّه ليست موجودةً منذ الأزل إلا في اللّه فهو إذاً لا يحبها إلا في نفسه وهي بحسب وجودها فيه ليست مغايرةً له فهو إذاً لا يحبُّ الأشياء المغايرة له

٣ وأيضاً ان المحبة ضربان محبة شهوةٍ ومحبة صداقةٍ واللّه ليس يحب الخلائق الغير الناطقة لا بمحبة الشهوة لعدم افتقاره إلى شيءٍ خارج عنه ولا بمحبة الصداقة لامتناع حصول الصداقة مع الموجودات الغير الناطقة كما أوضحه الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٢ فاللّه إذاً ليس يحب جميع الأشياء

٤ وأيضاً قيل في مز ٥: ٧ «ابغضتَ جميع فاعلي الاثم» وليس شيءٌ يبغَض ويُحَب معاً فاللّه إذاً ليس يحب جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٥ «تحبُّ جميع الأَكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يحب جميع الأشياء الموجودة لأن جميع الأشياء الموجودة من حيث أنها موجودة هي خيرات لأن وجود كل شيء خيرٌ ما وكذا كل كمال له وقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان إرادة اللّه هي علة جميع الأشياء وهكذا يجب أنه إنما يحصل شيءٌ على الوجود أو أي خيرٍ من حيث أنه مرادٌ من اللّه فاللّه إذاً يريد لكلِ موجودٍ خيراً ما. فإذاً لما لم تكن المحبة إلا إرادة الخير لشيءٍ فواضحٌ أن اللّه يحب جميعَ

الأشياءِ الموجودة لكن ليس كما نحبها نحن لأنه لمَّا لم تكن إرادتنا علةً لخيرية الأشياء بل كانت تتحرَّك منها على أنها موضوعها لم تكن محبتنا التي بها نريد الخير لشيء علةً لخيريته بل بالعكس فإن خيريته حقيقيَّةً أو مُدَّعاةً تهيج المحبة التي بها نريد أن يُحفَظ عليه الخير الحاصل له ويزاد له الخير الغير الحاصل له ونعمل لذلك اما محبة اللّه فهي التي تفيض الخيرية على الأشياء وتبدعها فيها

إذاً أجيب على الأول بأن المحب يخرج عن نفسه إلى المحبوب من حيث أنه يريد له الخير ويعتني به عنايته بنفسه ومن ثمَّ قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ «اني لأجسر أن أقول أمراً حقاً وهو أن علة جميع الأشياءِ أيضاً تخرج بفيض خيريتها المُحِبة عن نفسها بعنايتها العامة بجميع الأشياء»

وعلى الثاني بأن المخلوقات وان لم تكن موجودة منذ الأزل إلا في اللّه لكنها بكونها قد وجدت فيه منذ الأزل قد عرفها منذ الأزل في طبائعها الخاصة واحبها كذلك كما اننا نحن أيضاً بأشباه الأشياءِ الموجودة فينا نعرف الأشياء الموجودة في ذواتها

وعلى الثالث بأن الصداقة لا يمكن أن تكون إلا مع المخلوقات الناطقة التي يعرض فيها مكافأَة المحبة بالمحبة والاشتراك في أفعال الحيوة والتي يعرض أن يحدث لها خيرٌ أو شر بحسب الحظ والسعادة كمالا يُنعَطف أيضاً حقيقةً إلا أيها. أما المخلوقات الغير الناطقة فلا تستطيع التوصل إلى محبة اللّه ولا إلى الاشتراك في الحيوة العقلية والسعيدة التي يحيا بها اللّه. فاللّه إذاً في الحقيقة ليس يحب المخلوقات الغير الناطقة بمحبة الصداقة بل بما يشبه محبة الشهوة من حيث يسوقها إلى المخلوقات الناطقة وإلى ذاته أيضاً ليس لأنه مفتقرٌ إليها بل بسبب خيريته ونفعنا لأننا نشتهي شيئاً لنا ولغيرنا

وعلى الرابع بأنه ليس يمتنع أن شيئاً واحداً بعينه يحبُّ ويُبغَضُ من جهتين مختلفتين واللّه يحب الخطأَة من جهة كونهم طبائع لأنهم من هذه الجهة موجودون وصادرون عنه اما من جهة كونهم خطأَةً فليسوا بموجودين بل خالين من الوجود وليس هذا

صادراً فيهم عن اللّه. فإذاً من هذه الجهة يُبغَضون منه

الفصلُ الثالثُ

هل يحب الله جميع الأشياء على السواء

يتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه يحب جميع الأشياء على السواء ففي حك ٦: ٨ «عنايته تعمُّ الجميع على السواء» وعناية اللّه بالأشياءِ إنما هي من المحبة التي بها يحب الأشياء فهو إذاً يحب جميع الأشياءِ على السواءِ

٢ وأيضاً ان محبة اللّه هي ذاته. وذات اللّه ليست تقبل الأكثر والأقل. فإذاً كذلك محبته. فإذاً ليس بعض الأشياء أحبَّ إليه من بعض

٣ وأيضاً كما أن محبة اللّه تعمُّ المخلوقات كذلك علمه وإرادته لكنه ليس يُقال إنّ اللّه يعلم أو يريد بعض الأشياءِ أكثر من غيرها. فإذاً ليس بعض الأشياء أحب إليه من بعض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ١١٠ «ان اللّه يحب جميع الأشياء التي صنعها إلا أن أحبها إليها المخلوقات الناطقة وأحب هذه إليه تلك التي هي أعضاء ابنه الوحيد وأحبُّ إليه بأكثر من ذلك ابنه الوحيد»

والجواب أن يقال لمَّا كانت المحبة هي إرادة الخير لشيءٍ فيمكن أن يُحبَّ شيءٌ محبة أكثر أو أقل من جهتين أولاً من جهة فعل الإرادة الذي هو متفاوت في الشدة بحسب الأكثر والأقل وبهذا الاعتبار ليس بعض الأشياءِ أحب إلى اللّه من بعضٍ لأنه يحب جميع الأشياء بفعل إرادته الذي هو واحدٌ وبسيطٌ وجارٍ دائماً على نهجٍ واحدٍ وثانياً من جهة الخير الذي يريده مريدٌ للمحبوب وعلى هذا يُقال إنّ واحداً أحبُّ إلينا من الآخر متى أردنا له خيراً أعظم وان لم يكن بإرادةٍ أشد وبهذا الاعتبار يجب أن يُقال إنّ بعض الأشياء أحب إلى اللّه من بعضٍ. لأنه لما كانت محبة اللّه هي علة خيرية الأشياءِ كما مرَّ في الفصل السابق فلو كان اللّه لا يريد لشيءٍ خيراً أعظم مما

يريده لآخر لما كان شيءٌ أفضل من آخر

إذاً أجيب على الأول بأنه يُقال إنّ عناية الله تعم جميع الأشياءِ على السواء ليس لأنه يمنح بعنايته جميع الأشياءِ خيرات متساوية بل لأنه يدبر جميع الأشياءِ بحكمةٍ وخيرية متساوية

وعلى الثاني بأن تلك الحجة تنهض بالنسبة إلى اشتداد المحبة من جهة فعل الإرادة الذي هو الذات الإلهية. والخير الذي يريده اللّه للخليقة ليس هو الذات الإلهية. فإذاً لا مانع أن يشتد أو يضعف

وعلى الثالث بأن التعقل والإرادة يدلان على الفعل فقط ولا يتضمنان في دلالتهما موضوعاتٍ ما حتى يجوز أن يقال باعتبار اختلافها أن في علم اللّه أو إرادته تفاوتاً في الأكثر والأقل كما في محبته على ما مرَّ في جرم الفصل

الفصلُ الرَّابعُ
هل الأفضل أحبُّ إلى الله دائمًا

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس الأفضل أحب إلى اللّه دائماً فواضحٌ أن المسيح أفضل من الجنس الإنساني كله لكونه إلهاً وإنساناً. واللّه قد أحب الجنس الإنساني أكثر من المسيح لقوله في رو ٨: ٣٢ «لم يشفق على ابنه بل أسلمه عن جميعنا» فإذاً ليس الأفضل أحبَّ إلى اللّه دائماً

٢ وأيضاً ان الملاك أفضل من الإنسان ولذا قيل عن الإنسان في مز ٨: ٦ «نقصته عن الملئكة قليلاً» واللّه قد أحب الإنسان أكثر من الملاك ففي عبر ٢: ١٦ «لم يتخذ الملئكة قط بل إنما اتخذ نسل إبراهيم». فإذاً ليس الأفضل أحبَّ إلى اللّه دائماً

٣ وأيضاً أن بطرس كان أفضل من يوحنا لأنه كان أحبَّ للمسيح ولذا فالرب لعلمه بحقيقة ذلك سأل بطرس بقول «يا سمعان بن يونا أتحبني أكثر من هؤلاء» ومع ذلك فإن المسيح قد أحب يوحنا أكثر من بطرس فقد كتب اوغسطينوس على قول

يوحنا ٢١ «رأَى التلميذ الذي كان يسوع يحبه» ما نصُّه «بهذه العلامة يمتاز يوحنا عن بقية التلاميذ ليس لأن يسوع كان يحبه وحده بل لأنه كان يحبه أكثر من البقية» فإذاً ليس الأفضل أحبَّ إلى اللّه دائماً

٤ وأيضاً ان البارَّ أفضل من التائب لأن التوبة هي اللوح الثاني بعد الغرق كما قال ايرونيموس واللّه يحب التائب أكثر من البار لأنه يفرح به أكثر فقد قيل في لو ١٥: ٧ «أقول لكم أنه سيكون في السماءِ فرحٌ بخاطئٍ واحد يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صِدِّيقاً لا يحتاجون إلى التوبة». فإذاً ليس الأفضل أحبَّ إلى اللّه دائماً

٥ وأيضاً ان البارَّ المعلوم بعلمٍ سابق أفضل من الخاطئ المنتخَب. والخاطئُ المنتخَب أحبُّ إلى اللّه لأنه يريد له خيراً أعظم أي الحيوة الأبدية. فإذاً ليس الأفضل أحبَّ إلى اللّه دائماً

لكن يعارض ذلك أن كل شيءٍ يحبُّ ما يشبهه كما يتضح من قوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحبُّ نظيره» وإنما يكون شيءٌ أفضل من حيث هو أشبه باللّه. فإذاً الأفضل أحبُّ إلى اللّه

والجواب أن يُقال إنّ ما أسلفناه يستلزم ضرورةً القول بأن الأفضل أحبُّ إلى اللّه فقد مرَّ في الفصلين الآنفين أن إيثار اللّه شيئاً بالمحبة ليس سوى إرادته له خيراً أعظم. وإرادة اللّه هي علة الخيرية في الأشياء وهكذا فإنما بعض الأشياء أفضل من طريق أن اللّه يريد لها خيراً أعظم. فإذاً يلزم أن الأفضل أحبُّ إليه

إذاً أجيب على الأول بأن المسيح هو أحبُّ إلى اللّه لا من الجنس الإنساني فقط بل من مجموع المخلوقات طراً لأنه أراد له خيراً أعظم إذ قد وهبه اسماً يفوق كل اسم كما في فيل ٢: ٩ ليكون إلهاً حقاً. واسلامه إياه إلى الموت لأجل خلاص الجنس الإنساني لم يضع شيئاً من سمو قدره بل بالأحرى قد صار بذلك غالباً مجيداً لأنه صارت الرئاسة على كتفه كما في اش ٩: ٦

وعلى الثاني بأن الطبيعة الإنسانية المتخذة من كلمة اللّه في أقنوم المسيح هي أحبُّ إلى اللّه من جميع الملائكة كما مرَّ في الفصل السابق وهي أفضل وخصوصاً باعتبار الاتحاد أما إذا اعتُبِرت الطبيعة الإنسانية بالعموم فإن قيست بالطبيعة الملكية من حيث الانسياق إلى النعمة والمجد فهما متساويتان لأن للإنسان والملاك مقداراً واحداً كما في رؤ ٢١ لكن بحيث أنه قد يقع التفاضل في ذلك بين الملائكة والناس أما من حيث حال الطبيعة فالملاك أفضل من الإنسان ولم يتخذ اللّه الطبع الإنساني لكون الإنسان أحب إليه مطلقاً بل لأنه كان أحوج إلى ذلك كما أن الأب الصالح قد يعطي خادمَهُ السقيم من النفائس ما ليس يعطي ابنَهُ الصحيح

وعلى الثالث بأن هذا التشكيك ببطرس ويوحنا مدفوعٌ من وجوهٍ فإن اوغسطينوس قد حمل ذلك في الموضع المذكور على معنىً رمزي بقوله ان الحيوة العملية المعبَّر عنها ببطرس أحبُّ للّه من الحيوة النظرية المعبَّر عنها بيوحنا لأنها أشعر بشدائد الحيوة الحاضرة واتوق إلى النجاة منها والتوجه إلى اللّه وأما الحيوة النظرية فإنها أحبُّ إلى اللّه لكونه احفظ لها لأنها لا تنتهي بانتهاءِ حيوة الجسد كالحيوة العملية وذهب بعضٍ إلى أن بطرس كان أحبَّ للمسيح في الأعضاء وبهذا الاعتبار كان أحب إليه أيضاً فعَهِدَ إليه بالكنيسة اما يوحنا فكان أحبَّ للمسيح في نفسه وبهذا الاعتبار كان أحبَّ إليه أيضاً فعهد إليه بأمه. وذهب غيرهم إلى أنه لم يثبت أيُّهما كان أحبَّ للمسيح بفضيلة المحبة ولا أيهما كان أحبَّ إليه بالنظر إلى مجد الحيوة الأبدية الأعظم لكنه يُقال إنّ بطرس كان أحبَّ له باعتبار ما كان فيه من النشاط أو الحميَّة ويوحنا كان أحبَّ إليه باعتبار ما كان يُؤْثِره به من شعائر الدالة بسبب فتائه وطهارته. وذهب آخرون إلى أن المسيح كان أحب لبطرس من جهة موهبة فضيلة المحبة التي هي أسمى المواهب وليوحنا من جهة موهبة العقل. وقضيَّة هذا القول ان بطرس كان أفضل وأحبَّ إلى المسيح مطلقاً ويوحنا من وجهٍ. والذي يظهر أن الجزم بذلك دعوى

بلا دليل لأن «الرب وازن الأرواح» كما في ام ١٦: ٢ وليس غيره

وعلى الرابع بأن حكم التائبين والأبرار كحكم الأمور الفاضلة والمفضولة لأن الأكثرين نعمةً هم أفضل وأحبُّ إلى اللّه أبراراً كانوا أو تائبين وأما في المتساوين فالبرارة أشرف ومحبوبة أكثر. وإنما يقال مع ذلك أن اللّه يسرُّ بالتائب أكثر من سروره بالبار لأن التائبين ينهضون في الغالب وهم أكثر احترازاً وأوفر تواضعاً وأشد حرارة وبناءً على هذا كتب غريغوريوس في كلامه على الإنجيل هناك ما نصُّهُ. «ان ذلك الجندي الذي بعد القرار ينقلب في الحرب على العدو ويقهره ببأْسٍ لأَحبُّ إلى القائد ممن لم يهرب قطُّ ولم يُبْلِ في شيءٍ» أو ببرهان آخر لأن نوال النعمة المتساوي هو بالنسبة إلى التائب الذي استحق العقاب أوفر منه بالنسبة إلى البار الذي لم يستحق ذلك كما أن مئة درهمٍ إذا وُهبت لفقيرٍ نوالٌ أعظم منه إذا وهبت لملكٍ

وعلى الخامس بأنه لما كانت إرادة اللّه هي علة الخيرية في الأشياءِ وجب تقدير خيرية من يُحَبُّ من اللّه بحسب الزمان الذي يجب أن يمنح فيه من الخيرية الإلهية خيراً ما. فإذاً الخاطئ المنتخَب هو خيرٌ من البار بحسب ذلك الزمان الذي يجب أن يمنح فيه من الإرادة الإلهية خيراً أعظم وان كان شراً منه بحسب زمانٍ آخر لأنه قد يكون في بعض الأزمنة لا خَيّراً ولا شريراً

المبحثُ الحادي والعشرون
في عدل الله ورحمته ـ وفيه أربعة فصول

بعد النظر في محبة اللّه ينبغي النظر في عدلهِ ورحمتهِ والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل في اللّه عدلٌ ــ هل يجوز أن يقال لعدلِه حق ــ ٣ هل في اللّه رحمةٌ ــ ٤ هل يوجد العدل والرحمة في كل عملٍ من أعمال اللّه

الفصلُ الأوَّلُ
هل في الله عدلٌ

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه عدلٌ لأن العدل قسيم للعفة. وليس في اللّه عفةٌ. فإذاً ليس فيه عدلٌ أيضاً

٢ وأيضاً كل من يفعل كلَّ شيءٍ بحسب هوى إرادته فليس يفعل بحسب العدل. واللّه يفعل كل شيءٍ بحسب مشورة إرادته كما قال الرسول في افس ١: ١١. فإذاً ليس يجب وصفه بالعدل

٣ وأيضاً ان فعل العدل هو أداءُ الدَين. واللّه ليس مديوناً لأحدٍ. فإذاً ليس يلائمه العدل

٤ وأيضاً كل ما في اللّه فهو ذاته. وهذا ليس ملائماً للعدل فقد قال بويسيوس في كتاب الأسابيع ان «الخير ينظر إلى الذات والعدل ينظر إلى الفعل» فالعدل إذاً ليس يلائم اللّه

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠: ٨ «الرب عادلٌ ويحب العدل»

والجواب أن يُقال إنّ العدل ضربان أحدهما قائمٌ في الإيجاب والقبول من الطرفين كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ٤ العدل البدلي أي المدبِّر للمبادلات أو المشاركات وهذا ليس يلائم اللّه لأنه من سبق فأَعطى له فيكافأ كما قال الرسول في رو ١١: ٣٥ والثاني قائم في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مدبرٌ أو مقسمٌ كلاً بحسب مقامه فإذاً كما أن النظام الملائم الذي لعائلة أو لكل جماعة مدبَّرة يفصح عن هذا العدل في المدبِّر كذلك نظام العالم المشاهد في الأشياء الطبيعية والإرادية يفصح عن هذا العدل في المدبِّر كذلك نظام العالم المشاهد في الأشياء الطبيعية والإرادية يفصح عن عدل اللّه وبناء على هذا قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٨ مقا ٤ «يجب أن يعتبر أن عدل اللّه الحقيقي قائم بإيمانه كل شيءٍ ما يخصه بحسب مقامه وبحفظه

على كل شيءٍ طبيعته في رتبته وقومه الخاصة»

إذاً أجيب على الأول بأن من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر إلى الانفعالات كالعفة بالنظر إلى الشهوات والشجاعة بالنظر إلى الجبن والتهور والوداعة بالنظر إلى الغضب وهذه لا يجوز وصف اللّه بها إلا مجازاً إذ ليس فيه تعالى لا الانفعالات كما مرَّ في مب ١٩ ف ٢ ومب ٢٠ ف ١ ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في محله كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢. ومنها ما هو بالنظر إلى الأفعال من إعطاءٍ وأخذٍ ونحوهما كالعدل والسخاءِ وعظم الهمة مما ليس قائماً في الحس بل في الإرادة. فإذاً لا مانع من إثبات هذه الفضائل في اللّه لكن ليس بالنظر إلى الأفعال المدنية بل بالنظر إلى الأفعال الملائمة له تعالى فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٨ ان وصف اللّه بالفضائل المدنية أهلٌ لأن يُضحَك منه

وعلى الثاني بأنه لما كان الخير المعقول هو موضوع الإرادة فلا يمكن أن يزيد اللّه إلاَّ ما تقتضيه حكمته لأنها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة إرادته وعدلها. فإذاً ما يفعله بحسب إرادته فإنه يفعله بالعدل كما أن ما نفعله نحن على وفق الشريعة فإننا نفعله بالعدل غير أننا نحن نفعل على وفق شريعة شارع أعلى واللّه هو شريعةٌ لنفسه

وعلى الثالث بأن كل شيءٍ يجب له ما يخصه ويقال خاصٌّ بشيءٍ لما هو متجه إليه كما يُقال إنّ العبد خاص بالسيد دون العكس لأَن الحرَّ ما كان لأجل نفسه فاسم الواجب إذاً يتضمن نسبة اقتضاءٍ أو ضرورةٍ ما إلى ما يتجه إليه على أنه يجب اعتبار نسبتين في الأشياء إحداهما ما بها مخلوق يتجه إلى مخلوق آخر كاتجاه الأجزاء إلى الكل والاعراض إلى الجواهر وكل شيءٍ إلى غايته. والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه إلى اللّه. فإذاً كذلك أيضاً يجوز اعتبار الواجب في الفعل الإلهي على ضربين اما بحسب كون شيءٍ يجب للّه أو بحسب كون شيء يجب لشيءٍ مخلوق واللّه يفي بالواجب

من كلا الوجهين فإن الواجب للّه أَن يتم في الأشياءِ ما هو حاصلٌ في حكمته وإرادته وما يظهر خيريته وبهذا الاعتبار فإن عدل اللّه ينظر إلى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له. والواجب أيضاً لشيءٍ مخلوق أَن يحصل على ما يتجه إليه كما يجب للإنسان أن يكون له يدان وأن يخدمه سائر الحيوان وهكذا أيضاً فإن اللّه يعدل متى أعطى كل شيءٍ ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله. إلا أن هذا الواجب متوقف على الأول إذ إنما يجب لكل شيءٍ ما جعل متجهاً إليه بترتيب الحكمة الإلهية على أن اللّه وان أعطى شيئاً على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديوناً لأَحد إذ ليس متجهاً إلى غيره بل بالأحرى غيرُهُ متجهٌ إليه ولذا يطلق العدل في اللّه تارةً على اللياقة بخيريته وتارةً على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد أشار انسلموس إلى كلا الوجهين بقوله «إذا عاقبت الأشرار فذلك عدلٌ لأنه مناسب لاستحقاقهم وإذا عفوت عنهم فذلك عدل لأنه لائقٌ بخيريتك»

وعلى الرابع بأن العدل وإن كان ينظر إلى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات اللّه لأن ما هو من ماهية شيء أيضاً يمكن أن يكون مبدأَ الفعل على أن الخير لا ينظر دائماً إلى الفعل لأن شيئاً يُقال إنّه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هوَ كاملٌ في ماهيته أيضاً ولذا قيل هناك أن نسبة الخير إلى العدل نسبة العام إلى الخاص

الفصلُ الثَّاني
هل عدل الله حقٌّ

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن عدل اللّه ليس حقاً لأَن محل العدل الإرادة إذ هو استقامة الإرادة كما قال انسلموس في الحق ب ١٣ ومحل الحق العقل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٨ وفي الخلقيات ك ٦ م ٢ و٦. فإذاً ليس العدل من قبيل الحق

٢ وأيضاً فالحق فضيلةٌ مغايرةٌ للعدل على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٧. فإذاً ليس الحق من قبيل العدل

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٤: ١١ «الرحمة والحق تلاقيا» حيث أُطلِقَ الحق على العدل

والجواب أن يُقال إنّ الحق قائم بتطابق العقل والخارج كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ والعقل الذي هو علة الخارج له إلى الخارج نسبة القاعدة والمقدار وأما العقل الذي يستفيد العلم من الخارج فالأمر فيه بالعكس. فإذاً متى كان الخارج قاعدةً ومقداراً للعقل كان الحق قائماً بمطابقة العقل للخارج كما يعرض فينا لأن ظننا وقولنا إنما هو حق أو باطلٌ من طريق أن الأمر الخارج موجودٌ أو غير موجودٍ وأما متى كان العقل قاعدةً أو مقداراً للخارج فيكون الحق قائماً بمطابقة الخارج للعقل كما يقال للصانع أنه عمل عملاً حقاً متى كان منطبقاً على الصناعة. على أن نسبة الأعمال العادلة إلى الشريعة المنطبقة عليها كنسبة الصناعيات إلى الصناعة. فإذاً عدل اللّه الذي هو قوام ترتيب الأشياء المطابق لاعتبار حكمته التي هي شريعته يصح أن يسمَّى حقاً وبهذا المعنى يقال أيضاً عندنا حق العدل

إذاً أجيب على الأول بأن محل العدل من حيث الشريعة المنظِّمة هو الذهن أو العقل وأما من حيث الأمر الذي به تنظَّم الأعمال على وفق الشريعة فمحله الإرادة

وعلى الثاني بأن الحق الذي يتكلم عليه الفيلسوف هناك فضيلة بها يُعلِن الواحد نفسه في أقواله وأفعاله كما هو وعلى هذا فهو قائمٌ بمطابقة الدال للمدلول لا بمطابقة المعلول للعلة والقاعدة كما أسلفنا قريباً في حق العدل

الفصلُ الثالثُ
هل الرحمة ملائمة لله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرحمة ليست ملائمة للّه لأنها نوعٌ من

الغم كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ واللّه ليس فيه غمٌ. فإذاً ليس فيه رحمة أيضاً

٢ وأيضاً أن الرحمة توسعٌ في العدل. والله ليس في قدرته أن يترك ما يختص بعدله فقد قيل في ٢ تيمو ٢: ١٣ «وان لم نؤمن فلا يزال هو أميناً لأنه لا يمكن أن ينكر ذاته» وهو لو أنكر أقواله لأنكر ذاته كما قال الشارح هناك. فإذاً ليست الرحمة ملائمة للّه

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠: ٤ «الرب رؤوفٌ ورحيمٌ»

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يجب وصفه بالرحمة على وجه الأبلغ لكن من حيث الأَثر لا من حيث تأَثر الانفعال ولبيان ذلك يجب أن يعتبر أن واحداً يقال له (في اللاتينية) misericors (أي رحيم) كانما هو habens cor miserum (أي ذو قلب شقيٍّ) أي لأنه يتأَثر غمّا من شقاء غيره تأَثُّرَهُ من شقاء نفسه وهذا يستلزم أنه يعمل لدفع شقاء غيره عمله لدفع شقاء نفسه وهذا هو أَثر الرحمة. فإذاً الاغتمام من شقاء الغير ليس يلائم اللّه وأما دفع شقاءِ الغير فهو في غاية الملاءَمة له على كون مرادنا بالشقاءِ كل نقص والنقص لا يُزَال إلا بكمال خيريةٍ ما واصل الخيرية الأول هو اللّه كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤. لكن لا بد من اعتبار أن إفاضة الكمالات على الأشياءِ هي من شأْن خيرية اللّه وعدله وسخائه ورحمته ولكن باعتبارات مختلفة لأن الإِسهام في الكمالات إذا اعتبر بالإطلاق فهو من شأْن الخيرية كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ق ٢ و٤ وأما باعتبار أن الله يفيض الكمالات على الأشياء بحسب قَدرها فهو من شأن العدل كما مرَّ في الفصل الثاني وباعتبار أن ليس يفعل ذلك لأجل نفعه بل لمجرد خيريته هو من شأن السخاءِ وباعتبار أن الكمالات المفاضة من اللّه على الأشياءِ تزيل كل نقص فهو من شأْن الرحمة

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض يتجه على الرحمة باعتبار تأَثر الانفعال

وعلى الثاني بأن اللّه يفعل بالرحمة لا بفعله ما ينافي عدله بل بفعلهِ شيئاً زائداً على عدله كما أنه لو أعطى واحدٌ من له عليه مئة دينارٍ مئتي دينارٍ من ماله لا يفعل بذلك ضد العدل بل إنما يفعل عن سخاء أو رحمة وكذا لو اغتفر واحد إهانة مُلحَقة به لأن من اغتفر شيئاً فكأَنما قد وهبه ومن ثمَّ دعا الرسول المغفرة عطاءً بقوله في افسوس ٩: ٤٢ «فليعطِ بعضكم بعضاً كما أعطاكم المسيح» ومن ذلك يتضح أن الرحمة لا تنفي العدل بل هي تتمةٌ له ولذا قيل في يع ٢: ١٣ «الرحمة تفتخر على الدينونة» أي تفوقها

الفصل الرَّابع
هل الرحمة والعدل في جميع أفعال الله

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الرحمة والعدل ليسا في جميع أفعال اللّه لأن من أفعال اللّه ما يُسنَد إلى الرحمة كتبرير الأثيم ومنها ما يُسنَد إلى العدل كإهلاك الأَثَمة وبناءً على هذا قيل في يع ٢: ١٣ «ان الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة». فإذاً ليس الرحمة والعدل ظاهرين في كل فعل من أفعال اللّه

٢ وأيضاً فقد أَسندَ الرسول في رو ١٥ اهتداءَ اليهود إلى العدل والحق واهتداءَ الأمم إلى الرحمة. فإذاً ليس العدل والرحمة في كل فعلٍ من أفعال اللّه.

٣ وأيضاً أن كثيراً من الأبرار تحل بهم المكاره في هذه الدنيا. وهذا جور. فإذاً ليس العدل والرحمة في كل فعلٍ من أفعال اللّه

٤ وأيضاً من شأْن العدل إيفاء الواجب ومن شأْن الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كلٌ من العدل والرحمة يفترض شيئاً سابقاً في فعله. والابداع ليس يفترض شيئاً سابقاً. فإذاً ليس في الإبداع رحمة ولا عدل

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٢٤: ١٠ «ان سبل الرب جميعها رحمة وحق»

والجواب أن يقال من الضرورة أن يوجد الرحمة والحق في كل فعل من أفعال اللّه

إذا أريد بالرحمة إزالة كل نقص وان كان لا يجوز إطلاق الشقاء حقيقة على كل نقصٍ بل على نقص الخليقة الناطقة التي يعرض أن تكون سعيدةً فقط لأن الشقاوة مقابلة للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أَنه لما كان الواجب الذي يُوفى من العدل الإلهي أما واجباً للّه أو واجباً لخليقةٍ ما فلا يمكن ترك أحدهما في فعلٍ من أفعال اللّه لأنه يتعذر على اللّه أن يفعل شيئاً غير لائق بحكمته وخيريته وبهذا المعنى قلنا ان شيئاً يكون واجباً للّه. وكذا أيضاً كل ما يفعله في الأشياء المخلوقة فإنما يفعله بما يلائم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا بد من وجود العدل في كل فعلٍ من أفعال اللّه. على أن فعل العدل الإلهي يفترض دائماً فعل الرحمة سابقاً ويُبتنَى عليه لأن الخليقة لا يجب لها شيءٌ إلاَّ لأجل شيء له فيها سابق وجودٍ أو تصوُّرٍ. ثم إذا كان أيضاً ذلك السابق واجباً للخليقة فإنما يجب لأجل شيءٍ سابق أيضاً ولما كان التسلسل ممتنعاً كان لا بدَّ من الانتهاءِ إلى شيء يتعلق بخيرية الإرادة الإلهية وحدها التي هي الغاية القصوى وذلك كما لو قلنا أن حصول الإنسان على يدين واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون إنساناً وكونه إنساناً واجبٌ له بسبب الخيرية الإلهية. وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من أفعال اللّه باعتبار أصلها الأول وقوتها تبقى في جميع اللواحق بل تفعل أيضاً فيها بأشدّ تأْثيرٍ كما أن العلة الأولى هي أشدّ تأْثراً من العلة الثانية على ما في كتاب العلل قض ١ ولذا فما يجب لخليقة أيضاً فإن اللّه يؤتيها إياه بخيريته بسخاءٍ أكثر مما تقتضيه مناسبة الشيء لأن ما يكفي لحفظ ترتيب العدل أقل مما توليه الخيرية الإلهية المتجاوزة كل مناسبة للخليقة

إذاً أجيب على الأول بأن بعض الأفعال يُسنَد إلى العدل وبعضها يُسنَد إلى الرحمة لاظهرية العدل في بعضٍ منها والرحمة في بعضٍ آخر. ومع ذلك ففي القضاءِ على المرذولين تظهر الرحمة لا متسامحةً فيه بالكلية بل مخففةً إياه شيئاً ما لكونها

تعاقِب بأقل مما يُستَحق وفي تبرير الأثيم يظهر العدل لاغتفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو مع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله عن المجدلية في لو ٧: ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لأنها أحبت كثيراً»

وعلى الثاني بأن عدل اللّه ورحمته يظهر أن في اهتداءِ اليهود والأمم إلا أن العدل يظهر له في اهتداءِ اليهود وجهٌ لا يظهر في اهتداء الأمم كنجاتهم بسبب المواعيد المصنوعة لآبائهم

وعلى الثالث بأن عدل اللّه ورحمته يظهر أن أيضاً في ابتلاءِ الأبرار في هذه الدنيا من حيث أنهم يتطهرون بهذه البلايا من بعض الأوزار الخفيفة ويغدون أشدَّ نزوعاً عن حب الأرضيات إلى اللّه كما قال غريغوريوس في أدبياته ك ٢٦ ب ٩ «ان الشرور التي تضيمنا في هذه العاجلة تدفعنا إلى التوجه إلى اللّه»

وعلى الرابع بأن الابداع وان لم يفترض شيئاً سابقاً في طبيعة الأشياءِ لكنه يفترض شيئاً سابقاً في معرفة اللّه وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث أن الأشياء تخرج إلى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخيريته ويوجد أيضاً على نحوٍ ما اعتبار الرحمة من حيث أن الأشياء تنتقل من اللاوجود إلى الوجود

المبحثُ الثاني والعشرون
في عناية اللّه ـ وفيه أربعة فصول

بعد إذ بحثنا في ما يتعلق بالإرادة على وجه الإطلاق يجب التخطي إلى ما يتعلق بالعقل والإرادة معاً وهو العناية بالنظر إلى جميع الأشياء والانتخاب والرذل وما يتبعها بالنظر إلى الناس وخصوصاً بالنسبة إلى الخلاص الأبدي لأن علم الأخلاق يبحث فيهِ بعد الفضائل الخلقية عن الفطنة التي يظهر أن العناية راجعةٌ إليها. أما عناية اللّه فالبحث فيها يدور على أربع مسائل ــ ١ هل العناية ملائمةٌ للّه ــ ٢ هل تعم العناية الإلهية جميع الأشياء ــ ٣ هل

تتعلق العناية الالهة ابتداءً بجميع الأشياء ــ ٤ هل توجب العناية الإلهية الأشياء المُعتَنى بها

الفصلُ الأوَّل
هل العناية ملائمة الله

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن العناية ليست ملائمةً للّه لأنها جزءٌ من الفطنة كما في تولِّيوس في كتاب الاختراع ٢ والفطنة لكونها قوة تشير بالخير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ و٨ و١٨ يمتنع أن تكون ملائمةً للّه لعدم حصول ريبٍ عنده يحتاج فيه إلى الرأْي والمشورة فالعناية إذاً ليست ملائمةً للّه

٢ وأيضاً كل ما في اللّه فهو أزليٌّ والعناية ليست شيئاً أزليّاً لأن مدارها على الموجودات التي ليست أزليةٌ كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ فإذاً ليست العناية في اللّه

٣ وأيضاً ليس في اللّه شيءٌ مركبٌ. والعناية شيء مركبٌ في ما يظهر لتضمنها العقل والإرادة. فإذاً ليست في اللّه

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ «لكنك أيها الآب تدبر كل شيءٍ بالعناية»

والجواب أن يقال لا بد من إثبات العناية في اللّه لأن كل ما في الأشياءِ من الخير فهو مخلوق من اللّه كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤ والخير يوجد في المخلوقات لا من حيث جوهرها فقط بل من حيث انسياقها إلى الغاية أيضاً ولا سيما الغاية القصوى التي هي الخيرية الإلهية كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤. فإذاً هذا الخير الموجود في الأشياءِ من جهة انسياقها إلى الغاية القصوى مخلوقٌ من اللّه ولأن اللّه هو علة الأشياء بعقله وهذا يستلزم أن يكون لكلٍ من معلولاته سبب سابق عنده كما يتضح ممَّا مرّ في مب ١٩ ف ٤ فلا بد أن يكون سبب انسياق الأشياء إلى غايتها موجوداً سابقاً في العقل الإلهي والسبب الخاص في سوق الأشياءِ إلى الغاية هو العناية لأنها الجزءُ الأصيل للفطنة الذي إليه يتجه الجزآن الآخران أي تذكر الماضيات وتعقل الحاضرات من

حيث أننا من الماضيات المتذكرة والحاضرات المعقولة نحدس بالمستقبلات المقصود الاعتناءُ بها وقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ «ان شأْن الفطنة الخاص أن تسوق الأشياءَ إلى غايةٍ بالنظر إلى نفس صاحبها كما يقال إنسان فَطِن لمن يُحسِن سوق أفعاله إلى غاية حياته أو بالنظر إلى غيره ممن يلي أمرهم في منزلٍ أو مدينة أو مملكةٍ وبهذا المعنى قيل في متى ٢٤ «العبد الفَطِن الذي أقامه سيده على أهل بيته» وعلى هذا الوجه فالفطنة أو العناية ملائمة اللّه إذ ليس فيه ما يساق إلى غاية لأنه هو الغاية القصوى. فإذاً سبب سوق الأشياء إلى الغاية يسمَّى في اللّه عناية وعلى هذا قال بويسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ «ان العناية هي نفس السبب الإلهي القائم في سيد جميع الأشياءِ الأعظم والمرتب لجميع الأشياءِ» ويقال ترتيب لكلٍّ من سبب سوق الأشياء إلى الغاية وسبب سوق الأجزاء إلى الكل

إذاً أجيب على الأول بأن الفطنة بالحصر هي القوة الآمرة بما تشير به أصالة الرأْي مشورة صحيحة وتحكم به جودة الحس حكماً صحيحاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٩ و١٠ فإذاً وان كانت الإشارة لا تصح في حق اللّه من حيث أن المشورة هي البحث في الأمور المشكوكة لكن الأمر بسوق الأشياء إلى الغاية مما له عنده سببٌ مستقيمٌ يصح في حقه تعالى كقوله في مز ١٤٨ «جعل لها رسماً فلا تتعدّاه» وبهذا الاعتبار تكون حقيقة الفطنة والعناية ملائمة للّه وان جاز القول أيضاً بأن سبب صنع الأشياءِ يسمَّى في اللّه مشورة لا باعتبار البحث بل باعتبار اليقين الذي إليه ينتهي بالبحث أهل المشورة ولذا قيل في افس ١: ١١ «من يعمل كل شيءٍ بحسب مشورة إرادته»

وعلى الثاني بأن اهتمام العناية يتعلق به أمرانِ سبب الانسياق ويقال له العناية والترتيب وتنفيذ الانسياق ويقال له التدبير فالأول أزليٌّ والثاني زماني

وعلى الثالث بأن محل العناية هو العقل لكنها تفترض إرادة الغاية إذ ليس أحدٌ

يأْمر بفعل شيءٍ لأجل غاية ما لم يرد الغاية. فإذاً الفطنة أيضاً تفترض الفضائل الخُلُقية التي بها تتعلَّق الشهوة بالخير كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ومع ذلك فلو كانت الغاية تنظر إلى عقل اللّه وإرادته على السواءِ لما كان ذلك قادحاً شيئاً ببساطته لاتحاد الإرادة والعقل فيه كما مرَّ في مب ١٩ ف ٢ و٤

الفصلُ الثاني
هل تعم العناية الإلهية جميع الأشياء

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العناية الإلهية لا تعم جميع الأشياء إذ العناية والاتفاق لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ فلو كان اللّه يعتني بكل شيءٍ لما كان شيءٌ اتفاقيّاً فلم يكن في الأكوان خبطةٌ واتفاقٌ وهذا منافٍ للقول العام

٢ وأيضاً كل معتنٍ حكيمٍ فإنه يزيل النقص والشر بقدر إمكانه عمَّا يعتني به ونحن نرى في الأشياءِ شروراً كثيرة. فإذاً أما أن اللّه لا يستطيع دفعها فلا يكون قادراً على كل شيءٍ أو انه لا يعتني بكل شيءٍ

٣ وأيضاً ما يحدث بالوجوب فليس يقتضي عناية أو فطنةً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و٩ و١٠ و١١ «الفطنة هي السبب المستقيم للحوادث التي يتعلَّق بها الرأْي والانتخاب» فإذاً لما كان كثير من الأشياءِ يحدث بالوجوب لم تكن العناية تعم جميع الأشياء

٤ وأيضاً كل من يُترَك لنفسه فليس بخاضع لعناية مدبرٍ. والبشر متروكون من اللّه لأنفسهم كقولهِ في سي ١٥: ١٤ «اللّه صنع الإنسان في البدءِ وتركه في يد اختيارهِ» وخصوصاً الأشرار كقولهِ في مز ٨٠: ١٣ «خليتهم بحسب شهوات قلوبهم» فإذاً العناية الإلهية لا تعم جميع الأشياءِ

٥ وأيضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ «ان اللّه لا تهمه الثيران» وبجامع الحجة لا يهمه سائر الخلائق الغير الناطقة. فإذاً العناية الإلهية لا تعم جميع الأشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨: ١ عن الحكمة الإلهية انها «تبلغ من غايةٍ إلى غايةٍ بالقوة وتدبر كل شيءٍ بالرفق»

والجواب أن يقال من الناس من نفى العناية رأْساً كديمقراطيس والابيقوريين الذين أثبتوا أن العالم كُوّن بالاتفاق ومنهم من ذهب إلى أن العناية إنما تتعلق بغير الداثرات فقط وأما الداثرات فإنما تتعلق بها بحسب الأنواع دون الافراد إذ إنما هي غير داثرة من جهة الأنواع وهؤلاء الذين قيل بلسانهم في أيوب ٢٢: ١٤ «السحاب سترٌ له فلا يرى وعلى قبة السماء يتخطى» وقد استثنى الربانيُّ موسى الناس من عموم الداثرات لما هم مشتركون فيه من نور العقل وأما في سائر الأفراد الداثرة فقد شايع الآخرين ــ ولكن لا بدَّ من القول بأن العناية الإلهية تعم جميع الأشياءِ كلّيها وجزئيّها وبيان ذلك أنه لما كان كل فاعل يفعل لغاية كان عموم سوق المعلولات إلى غاية على قدر عموم عليّة الفاعل الأول إذ إنما يحدث في أفعال فاعل ما صدور شيءٍ غير مسوق إلى الغاية من طريق أن ذلك المعلول صادرٌ عن علة أخرى دون قصد الفاعل على أن علّية اللّه الذي هو الفاعل الأول تعم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية أيضاً لا في الأشياءِ الغير الداثرة فقط بل في الأشياءِ الداثرة أيضاً. فإذاً لا بد أن تكون جميع الأشياءِ الموجودة بحالٍ من الأحوال مسوقة من اللّه إلى غايةٍ كقول الرسول في رو ١٣: ١ «الأشياءُ التي من اللّه إنما رتبها اللّه» فإذاً لما لم تكن عناية اللّه إلا سبب سوق الأشياء إلى غايتها كما مرَّ في الفصل السابق فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود. وأيضاً فقد حققنا في مب ١٤ ف ٦ و ١١ ان اللّه يعرف جميع الأشياء كليها وجزئيّها ولما كانت نسبة معرفته إلى الأشياء كنسبة معرفة الصناعة إلى الصناعيَّات كما مرَّ هناك أيضاً فلا بدَّ أن تكون جميع الأشياءِ خاضعةً لترتيبه كخضوع جميع الصناعيات لترتيب الصناعة

إذاً أجيب على الأول بأن حكم العلة الكلية ليس كحكم العلة الجزئية فقد يتخطّى شيءٌ ترتيب العلة الجزئية دون ترتيب العلة الكلية لأنه لا يخرج شيءٌ عن ترتيب علة جزئية إلا بعلة أخرى جزئية مانعة كما يُمنَع الخشب بفعل الماء عن الاحتراق. فإذاً لما كانت جميع العلل الجزئية مندرجة تحت العلة الكلية امتنع خروج معلول عن ترتيب العلة الكلية. فإذاً من حيث أن معلولاً يتخطى ترتيب علة جزئية يُقال إنّه واقع بالخبطة أو بالاتفاق بالنظر إلى العلة الجزئية وأما بالنظر إلى العلة الكلية التي يستحيل أن يتخطى ترتيبها فيقال أنه معنيٌّ كما أن التقاء غلامين وان كان اتفاقياً بالنسبة إليهما لكنه معنيٌّ من مولاهما المرسلين منه عمداً إلى مكان واحد من دون أن يدري أحدهما بالآخر

وعلى الثاني بأن حكم المعتني الجزئي مغايرٌ لحكم المعتني الكلي لأن المعتني الجزئي يزيل النقص ما استطاع عما هو خاضعٌ لعنايته أما المعتني الكلي فقد يسمح بعروض نقصٍ ما في جزئي ما استبقاءً لخير الكل ومن ثمَّ فما في الموجودات الطبيعية من الفساد والنقص يُقال إنّه مضادٌ للطبيعة الجزئية لكنه مقصودٌ من الطبيعة الكلية من حيث أن نقص شيءٍ يعود إلى خير شيءٍ آخر أو إلى خير الكون كله أيضاً لأن فساد شيءٍ هو كونٌ لآخر به يُحفَظ النوع. فإذاً لما كان اللّه هو المعتني الكلي بالموجود كله كان من شأن عنايته أن تسمح بحصول بعض النقص في بعض الجزئيات استبقاءً لكمال خير الكون لأنه لو مُنِعت جميع الشرور لفقد الكون خيرات كثيرة فلولا قتل الحيوانات لم تكن حيوة الاسد ولولا اضطهاد الظالمين لم يكن صبر الشهداء ومن ثم قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١١ «ان اللّه القادر على كل شيء لولا أنه من القدرة الشاملة والخيرية بحيث يصنع خيراً حتى من الشر لما كان يسمح قط بوجود شرٍ في أعماله» ويظهر أن نفاة العناية الإلهية عن الفاسدات التي تحصل فيها الاتفاقيات والشرور إنما قد استندوا في ذلك على هاتين الحجتين اللتين أبطلناهما هنا

وعلى الثالث بأن الإنسان ليس صانع الطبيعة بل إنما يستخدم لنفسه الموجودات الطبيعية في أفعال الصناعة والقدرة ولذا فالعناية الإنسانية لا تعم الواجبات الصادرة عن الطبيعة والتي تعمها مع ذلك عناية اللّه الذي هو صانع الطبيعة ويظهر أن هذه الحجة هي مُستَنَد نفاة العناية الإلهية عن مساق الموجودات الطبيعية الذي أسندوه إلى وجوب المادة كديمقراطيس وغيره من قدماء الطبيعيين

وعلى الرابع بأن قوله أن اللّه ترك الإنسان لنفسه ليس يراد نفي العناية الإلهية عن الإنسان بل بيان أنه ليس مركوزاً فيه قوة عملية محدودة نحو شيءٍ واحدٍ كما في الأشياءِ الطبيعية التي تنفعل فقط بتوجهها إلى الغاية من آخر ولا تفعل في أنفسها بأن توجه أنفسها إلى غايتها كما توجه المخلوقات الناطقة أنفسها بالاختيار الذي به ترتأِي وتنتخب ولذا قال صريحاً «في يد اختياره» ولما كان فعل الاختيار يُسند إلى اللّه على أنه علته فمن الضرورة أن يكون ما يُفعَل بالاختيار خاضعاً للعناية الإلهية لأن عناية الإنسان مندرجة تحت عناية اللّه كاندراج العلة الجزئية تحت العلة الكلية على أن اللّه هو بالناس الأبرار أعظم عناية منه بالأشرار من حيث أنه ليس يسمح أن يعرض لهم ما يحول دون غايتهم التي هي النجاة لأن الذين يحبون اللّه كل شيءٍ يعاونهم للخير كما قال الرسول في رو ٨: ٢٨ لكنه لعدم صرفه الأشرار عن شر الاثم يُقال إنّه يخذلهم لا بمعنى أنهم يخرجون رأساً عن عنايته فلولا أنهم محفوظون بعنايته لهَوَوا في لجة العدم ويظهر أن هذه الحجة هي مُستنَد تولّيوس في نفيه العناية الإلهية عن الأشياء الإنسانية التي يتعلق بها رأْينا ومشورتنا

وعلى الخامس بأن الخليقة الناطقة لكونها بسبب اختيارها ربَّة أفعالها كما مرَّ في مب ١٩ ف ١٠ تتعلق بها العناية الإلهية على وجهٍ خاص أي بحيث يُحسب لها شيءٌ اثماً أو استحقاقاً وتجازى بشيءٍ عقاباً أو ثواباً. وبهذا الاعتبار نفى الرسول اهتمام اللّه عن الثيران لا بمعنى أن أفراد المخلوقات الغير الناطقة خارجة عن عناية اللّه كما ذهب

الربَّاني موسى

الفصلُ الثَّالثُ

هل يعتني الله بجميع الأشياء ابتداءً

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يعتني بجميع الأشياءِ ابتداءً لأن كل ما يرجع إلى الشرف فيجب وصف اللّه به. وشرف ملكٍ ما يقتضي أن يكون له وزراءُ يعتني بواسطتهم بالرعايا. فإذاً أولى بكثير أن اللّه لا يعتني بجميع الأشياءِ ابتداءً

٢ وأيضاً من شأْن العناية أن تسوق الأشياءَ إلى الغاية وغاية كل شيءٍ هي كماله وخيره ومن شأْن كل علة أن تقضي بمعلولها إلى الخير. فإذاً كل علة فاعلة فهي علةٌ لمعلول العناية. فإذاً لو كان اللّه يعتني بجميع الأشياءِ ابتداءً لارتفعت جميع العلل الثانية

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٧ «لَلجهلُ ببعض الأشياءِ خيرٌ من العلم بها» كخسائس الأمور وقد قال ذلك أيضاً الفيلسوف في الإلهيات ك ١٢ م ٥١ على أن كل ما هو أفضل فيجب وصف اللّه به. فإذاً ليس للّه عناية ابتدائية ببعض الأشياءِ الخسيسة والحقيرة

لكن يعارض ذلك قول أيوب ٣٤: ١٣ «من الذي أقامه على الأرض سواه ومن الذي جعله على المسكونة التي أسسها» وقد كتب على ذلك غريغوريوس في أدبياته ك ٢٤ ب ٢٦ ما نصه «يدبر بنفسه العالم الذي أبدعه بنفسه»

والجواب أن يُقال إنّ العناية يرجع إليها أمران سبب توجيه الأشياء المعتنَى بها إلى الغاية وتنفيذ هذا التوجيه ويسمَّى تدبيراً فباعتبار الأول يعتني اللّه بجميع الأشياء ابتداءً لحصول أسباب جميع الأشياء حتى صغائرها في عقلهِ وجميع العلل التي أعدها لإصدار بعض المعلولات فقد آتاها قوة على إصدارها. فإذاً لا بد أن يكون لتوجيه هذه المعلولات سابقة وجودٍ في عقلهِ. وأما باعتبار الثاني فلعنايته تعالى بعضُ وسائط لأنه يدبِّر الأدنى بواسطة الأَعلى لا لنقص قدرته بل لغزارة خيريته حتى يشرك

المخلوقات أيضاً في شرف العليَّة وبهذا يبطل ما رواه غريغوريوس النيصَّاوي في كتاب العناية ٨ ب ٣ من قول أفلاطون بالعنايات الثلاث التي أولاها خاصةٌ بالإله الأعظم الذي يعتني أولاً وأصالةً بالروحانيات وتبعاً بالعالم كلهِ من حيث الأجناسَ والأنواع والعلل الكلية. والثانية ما تتعلَّق بالجزئيات التي يعرضها الكون والفساد وقد نسبها إلى الآلهة المحيطين بالسماوات أي الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية بحركة مستديرة. والثالثة هي العناية بالأمور الإنسانية وقد نسبها إلى الشياطين التي كان يجعلها الأفلاطونيون أواسط بيننا وبين اللّه على ما رواهُ اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ٩ ب ١ و٢ وك ٨ ب ٤

إذاً أجيب على الأول بأن حصول الملك على وزراء ينفِّذون عنايته هو من شأْن شرفه وأما عدم حصوله على سبب ما يجب أن يفعل بواسطتهم فمن نقصه لأن كل علمٍ عمليٍّ فإنما يزداد كمالاً على قدر ازدياد ملاحظته الجزئيات التي يحصل فيها الفعل

وعلى الثاني بأن اعتناء اللّه ابتداءً بجميع الأشياءِ لا يستلزم نفي العلل الثانية التي هي منفذةٌ لهذا التوجيه كما يتضح ممَّا مرّ في مب ١٩ ف ٥ و٨

وعلى الثالث بأن الجهل بالشرور وخسائس الأمور إنما هو خيرٌ لنا من حيث أنها تعوقنا عن ملاحظة بعض ما هو أفضل لأنه ليس في قدرتنا أن نعقل أشياء كثيرة معاً ولأن الافتكار بالشرور قد يفسد الإرادة أحياناً ويعطفها إلى الشرّ لكن هذا ليس له محل في اللّه لأنه يرى جميع الأشياءِ معاً بلمحةٍ واحدة ويستحيل انعطاف إرادته إلى الشرّ

الفصلُ الرابعُ
هل توجب العناية الأشياءَ المعنيَّ بها

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن العناية الإلهية توجب الأشياءَ المعنيَّ بها

لأن كل معلول له علة بالذات حاضرة أو ماضية يلزم عنها وجوباً فهو يصدر وجوباً كما أثبته الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ٧ وعناية اللّه لكونها أزلية فهي سابقة الوجود ويلزم المعلول عنها وجوباً إذ لا يجوز إضاعتها سدىً فهي إذاً توجب الأشياء المعنيَّ بها

٢ وأيضاً كل معتنٍ فإنه يجعل عمله ثابتاً ما أمكن لئلا يتلاشى واللّه قادرٌ إلى الغاية فهو إذاً يجعل ما يعتني به ثابتاً بثبات الوجوب

٣ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ «ان القَدَر لصدورهِ عن المبادئِ الغير المتغيرة التي للعناية يقيد أفعال الناس وحظوظهم برباطٍ من العلل غير منحلٍ» فإذاً يظهر أن العناية الإلهية توجب الأشياء المعنيَّ بها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ «ليس من شأْن العناية الإلهية أن تفسد الطبيعة» وطبيعة بعض الأشياء تقتضي أن تكون حادثة. فإذاً العناية الإلهية لا توجب الأشياء وترفع الحدوث عنها

والجواب أن يُقال إنّ العناية الإلهية توجب بعض الأشياءِ لا جميعها. كما توهم بعضٌ لأن من شأْن العناية أن تسوق الأشياءَ إلى الغاية. والخير الأصيل الكائن في الأشياءِ بعد الخيرية الإلهية التي هي غاية منفصلة عن الأشياء هو كمال الكون وهو لا يتم ما لم يوجد في الأشياءِ جميع مراتب الوجود فإذاً من شأْن العناية الإلهية أن تبدع جميع مراتب الموجودات ولذا من المعلولات ما اعدّت له عللاً واجبة ليصدر بالضرورة ومنها ما أعدت عللاً حادثة ليصدر بالحدوث على حسب حال العلل القريبة

إذاً أجيب على الأوّل بأن معلول العناية الإلهية ليس أن يصدر شيء كيفما كان فقط بل أن يصدر شيء اما بالحدوث أو بالوجوب فيصدر دون تخلف وبالوجوب ما تقضي العناية الإلهية أن يصدر دون تخلف وبالوجوب ويصدر بالحدوث ما تقضي العناية الإلهية أن يصدر بالحدوث

وعلى الثاني بأن ترتيب العناية الإلهية إنما هو معينٌ وغير متغير من حيث أن ما يعتني به اللّه يصدر على الوجه الذي يعتني به أي اما بالوجوب أو بالحدوث

وعلى الثالث بأن ما ذكره بويسيوس من عدم الانحلال وعدم التغير راجع إلى تحقق العناية التي لا يتخلف عنها معلولها ولا كيفية صدوره المقصودة منها وليس راجعاً إلى وجوب المعلولات. ولا بُدّ أيضاً من اعتبار أن الوجوب والحدوث يلحقان في الحقيقة الموجود من حيث هو موجود. ولذا كان وجه الحدوث والوجوب مندرجاً تحت اعتناء اللّه الذي هو المعتني الكلي بكل موجودٍ لا تحت اعتناء بعض المعتنين الجزئيين

المبحثُ الثالثُ والعشرون
في الانتخاب ـ وفيه ثمانية فصول

بعد النظر في العناية الإلهية ينبغي النظر في الانتخاب وفي سفر الحيوة أما الانتخاب فالبحث فيهِ يدور على ثماني مسائل ــ ١ هل يليق الانتخاب باللّه ــ ٢ في أن الانتخاب ما هو وهل يوجب شيئاً في المنتخَب ــ ٣ هل يليق باللّه رذل بعض الناس ــ ٤ في نسبة الانتخاب إلى الاختيار أي هل يُختار المنتخبون ــ ٥ هل الاستحقاقات سببٌ أو داعٍ للانتخاب أو الرذل أو الاختيار ــ ٦ في تأكيد الانتخاب أي هل يخلص المنتخبون بدون تخلفٍ ــ ٧ هل عدد المنتخبين معيَّنٌ ــ ٨ هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

الفصلُ الأوَّلُ
هل يُنتخَب الناس من الله

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الناس لا ينتخبون من اللّه فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣٠ «يجب أن نعرف أن اللّه له سابقة علم بجميع الأشياء لكن ليس له سابقة تحديدٍ بها لأنه يعرف بسابق علمه جميع ما فينا

لكنه ليس يحدد جميع ذلك بسابق قضائه» والأفعال الإنسانية المستحقة صالحةً أو طالحةً إنما هي فينا من حيث أننا أرباب أفعالنا بالاختيار. فإذاً ما كان من قبيل الأفعال المستحقة صالحةً أو طالحةً فليس يُنتَخب من اللّه وهكذا يرتفع انتخاب الناس

٣ وأيضاً أن جميع المخلوقات تساق إلى غاياتها بالعناية الإلهية كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ و٢ وما سوى الناس من المخلوقات لا يُقال إنّه ينتخب من اللّه فكذا الناس أيضاً

٣ وأيضاً أن الملائكة أهلٌ للسعادة كالناس. والملائكة ليس يلائمهم الانتخاب في ما يظهر إذ لم يكن فيهم قط شقاء والحال أن الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ف ١٧ فالناس إذاً لا يُنتَخَبون

٤ وأيضاً ان الاحسانات المسبغة على الناس من اللّه تُكشَف بالروح القدس للرجال القديسين كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٢ «نحن لم نأْخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من اللّه لنعرف ما أنعم اللّه علينا به من العطايا» فإذاً لو كان الناس ينتخبون من اللّه لعلم المنتخبون بانتخابهم لأن الانتخاب إحسانٌ من اللّه وهذا بيّن البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨: ٣٠ «الذين انتخبهم إياهم دعا»

والجواب أن يُقال إنّه يليق باللّه أن ينتخب الناس لأن العناية الإلهية تعم جميع الأشياءِ كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤ ومن شأْن العناية أن تسوق الأشياء إلى الغاية كما مرّ هناك ف ١ و٢ والغاية التي تساق المخلوقات إليها من اللّه غايتان إحداهما مجاوزة لمعادلة الطبيعة المخلوقة وقوتها وهي الحيوة الأبدية القائمة برؤية اللّه والفائقة طبع كل خليقة على ما مرّ في مب ١٢ ف ٤ والثانية معادلة للطبيعة المخلوقة أي يمكن للشيء المخلوق أن يدركها بقوة طبعه على أن ما يتقاصر شيءٌ عن التوصل إليه بقوة طبعه يجب أن يوجه إليه من آخر كما يُرسَل السهم من الرامي إلى الغرض. فإذاً في الحقيقة إنما تبلغ الخليقة الناطقة إلى الحيوة الأبدية التي هي أهلٌ لها موجهةً إليها على

نحوٍ ما من اللّه. والباعث على هذا التوجيه له وجودٌ سابقٌ في اللّه كما يوجد فيه الباعث على توجيه الأشياء إلى الغاية الذي قد أسلفنا أنه العناية ووجود الباعث على صنع شيءٍ في عقل الصانع وجودٌ سابق فيه للشيء المقصود صنعه فالباعث إذاً على ما تقدم ذكره من توجيه الخليقة الناطقة إلى غاية الحيوة الأبدية يسمَّى (في اللاتينية) prædestinatio (أي انتخاباً) لأن deslinare (أي التعيين) هو التوجيه وهكذا يتضح أن الانتخاب باعتبار موضوعه جزءٌ من العناية

إذاً أجيب على الأول بأن مراد الدمشقي بسابقة التحديد الإيجاب كما في الأشياءِ الطبيعية المحدودة سابقاً نحو شيءٍ واحد بدليل قوله بعد ذلك «لأنه لا يريد الرذيلة ولا يُكرِه على الفضيلة». فإذاً ليس يُنفَى بذلك الانتخاب

وعلى الثاني بأن المخلوقات الغير الناطقة ليست أهلاً لتلك الغاية المجاوزة قوة الطبيعة الإنسانية ولذا لا يقال حقيقةً أنها تُنتخَب ولو استعمل الانتخاب أحياناً بالنسبة إلى كل غاية أُخرى على خلاف الاصطلاح

وعلى الثالث بأن الانتخاب يصح في الملائكة كما في الناس وان كانوا لم يَشْقَوا قطُّ لأن الحركة لا تستفيد النوع من طرف منه بل من طرف إليه لأنه لا فرق في حقيقة التبييض بين ان كان ما يتبيض أسود أو أصفر أو أحمر وكذا لا فرق في حقيقة الانتخاب بين أن يُنتخَب مُنتخَبٌ إلى الحيوة الأبدية من حالة الشقاءِ أو لا. وان جاز القول بأن كل ايتاءِ خيرٍ لما لا يجب له ذلك إنما هو من شأن الرحمة على ما مرَّ في مب ٢١ ف ٣ و٤

وعلى الرابع بأن الانتخاب وأن أُوحي به إلى بعض بانعام خاص لكنه لا يناسب ان يُوحَى به إلى الجميع لأن ذلك يُحدِث في غير المنتخَبين اليأسَ وفي المنتخَبين الاهمالَ

الفصلُ الثَّاني

هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس يوجب شيئاً في المنتخَب لأن كل فعل يؤثّر من تلقاءِ نفسه انفعالاً. فإِذا كان الانتخاب فعلاً في اللّه وجب أن يكون انفعالاً في المنتخَبين

٢ وأيضاً فقد كتب اوريجانوس على آية الرسول وهي قوله في رو ١ الذي انتُخِب الخ ما نصُّه «الانتخاب يتعلق بمن ليس موجوداً والتعيين يتعلق بمن هو موجودٌ» وقال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ «أيُّ شيء هو الانتخاب سوى تعيين موجود ما» فالانتخاب إذاً لا يتعلق إلا بموجود ما فهو إذاً يوجب شيئاً في المنتخَب

٣ وأيضاً ان الإِعداد شيءٌ في المُعَدّ. والانتخاب هو إعداد انعامات اللّه كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ فهو إذاً شيء في المنتخب

٤ وأيضاً ان الزماني لا يؤخذ في حد الأزلي. والنعمة شيءٌ زماني وهي تؤخذ في حد الانتخاب لأن الانتخاب يُقال إنّه اعداد النعمة في الحاضر والمجد في المستقبل. فإذاً ليس الانتخاب شيئاً أزليّاً وهكذا يجب أن لا يكون في اللّه بل في المتنخَبين لأن كل ما في اللّه فهو أزليٌّ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس هناك أن «الانتخاب هو العلم السابق بانعامات اللّه» والعلم السابق ليس يوجد في المعلومات السابقة بل في العالم السابق. فإذاً كذا الانتخاب ليس يوجد في المنتخَبين بل المنتخِب

والجواب أن يُقال إنّ الانتخاب ليس شيئاً في المنتخَبين بل في المنتخِب فقط فقد أسلفنا أن الانتخاب جزءٌ من العناية والعناية ليست في الأشياء المعنيّ بها بل هي أمرٌ اعتباريٌّ قائمٌ في عقل المعتني كما مر في مب ٢٢ ف ١ وأما تنفيذ العناية

الذي يقال له تدبيرٌ فهو موجود في المدبَّرات وجوداً انفعالياً في المدبِّر وجوداً فاعليّاً. فإذاً واضحٌ أن الانتخاب أمرٌ اعتباري باعثٌ على توجيه البعض إلى الخلاص الأبدي قائمٌ في العقل الإلهي وان تنفيذ هذا التوجيه موجودٌ وجوداً انفعالياً في المنتخَبين وفاعلياً في اللّه. وتنفيذ الانتخاب هو الدعوة والتمجيد كما قال الرسول في رو ٨: ٣٠ «الذين انتخبهم اياهم دعا والذين دعاهم إياهم مَجَّد»

إذاً أجيب على الأول بأن الأفعال المتعدية إلى موضوع خارجٍ تؤثّر من تلقاءِ نفسها انفعالاً كالتسخين والقطع بخلاف الأفعال المستقرة في نفس الفاعل كالتعقل والإرادة على ما مر في مب ١٤ ف ٤ ومب ١٨ ف ٣ والانتخاب فعلٌ من هذا القبيل. فإذاً ليس يوجب شيئاً في المنتخَب واما تنفيذه الذي يتعدى إلى الأشياءِ الخارجة فإنه يوجب فيها أَثراً ما

وعلى الثاني بأن التعيين قد يراد به التوجيه الحقيقي لشيءٍ إلى غرضٍ ما وعلى هذا الوجه لا يتعلق إلا بما هو موجودٌ وقد يراد به التوجيه الاعتباري كما يقال أننا نعين ما نقصده بعقلنا قصداً ثابتاً وبهذا المعنى قيل في ٢ مكا ٦: ٢٠ ان لعازر «عيَّن أن يتمنع عن المحرَّمات رغبةً في الحيوة» وعلى هذا الوجه يجوز أن يتعلق التعيين بما ليس موجوداً ومع ذلك فإن الانتخاب باعتبار ما يتضمنه من معنى التقدم يصح تعلقه بما ليس موجوداً كيفما كان المراد بتعيينه

وعلى الثالث بأن الإعداد على ضربين أحدهما إِعداد المنفعل لينفعل وهذا الاعداد يكون في المُعَدّ والثاني إِعداد الفاعل ليفعل وهذا يكون في الفاعل والانتخاب إِعدادٌ من هذا القبيل باعتبار أن فاعلاً بالعقل يُقال إِنّه يُعدّ نفسه للفعل من حيث يحصل في عقله تصور سابق لما هو قاصدٌ فعله وبهذا المعنى قد أَعدَّ اللّه نفسه منذ الأزل للانتخاب متصوراً في عقله توجيه البعض إلى الخلاص

وعلى الرابع بأن النعمة لا تؤْخذ في حد الانتخاب كالجزءِ من ماهيته بل من حيث

أن الانتخاب يتضمن نسبة إليها كنسبة العلة إلى المعلول والفعل إلى الموضوع. فإذاً ليس يلزم على ذلك كون الانتخاب شيئاً زمانياً

الفصلُ الثالثُ
هل يرذل الله إنساناً

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه لا يرذل إنساناً لأنه ليس يرذل أحدٌ ما يحبه. واللّه يحب كل إنسانٍ كقوله في حك ١١: ٢٥ «تحب جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت». فإذاً ليس يرذل اللّه إنساناً

٢ وأيضاً لو كان اللّه يرذل إنساناً لوجب أن تكون نسبة الرذل إلى المرذولين كنسبة الانتخاب إلى المنتخَبين. والانتخاب هو علة خلاص المنتخبين. فيلزم أن يكون الرذل علة هلاك المرذولين وهذا باطل فقد قيل في هو ١٣: ٩ «هلاكك منك يا إسرائيل وإنما معونتك فيَّ». فإذاً ليس يرذل اللّه أحداً

٣ وأيضاً ليس يجب أن يُؤثَم أحدٌ في ما يتعذر عليه اجتنابه ولو رذل اللّه إنساناً لتعذر عليه اجتناب الهلاك فقد قيل في جا ٧: ١٤ «انظر إلى عمل اللّه كيف لا يقدر أحدٌ أن يثقِّف ما أَوَدهُ». فيلزم أن لا يكون الناس مأْثومين في هلاكهم وهذا باطل. فإذاً ليس يرذل اللّه أحداً

لكن يعارض ذلك قوله في ملا ١: ٢ «أحببتُ يعقوب وأبغضتُ عيسو»

والجواب أن يقال إن اللّه يرذل البعض فقد أسلفنا قريباً ف ١ أن الانتخاب جزءٌ من العناية ومن شأْن العناية أن تسمح بنقصٍ ما في ما تتعلق به كما مر في مب ٢٢ ف ٢. فإذاً لما كان الناس يوجَّهون إلى الحيوة الأبدية بالعناية الإلهية كان من شأْن العناية الإلهية أيضاً أن تسمح بتخلف بعضهم عن هذه الغاية وهذا يقال له الرذل. وعلى هذا فكما أن الانتخاب جزءٌ من العناية بالنظر إلى من يساق من اللّه إلى تلك الغاية كذلك الرذل جزءٌ من العناية بالنظر إلى من يتخلف عن هذه الغاية فهو إذاً لا يراد

به العلم السابق فقط بل أمرٌ اعتباري أيضاً كالعناية كما مر أيضاً في مب ٢٢ ف ١ لأنه كما أن الانتخاب يتضمن إرادة ايتاء النعمة والمجد كذلك الرذل يتضمن إرادة السماح بوقوع بعض في الاثم والمعاقبة عليه بالهلاك

إذاً أجيب على الأول بأن اللّه يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث أنه يريد للجميع خيراً ما لكنه ليس يريد لهم جميعاً كل خير. فإذاً من حيث أنه لا يريد للبعض هذا الخير أي الحيوة الأبدية يُقال إنّه يمقتهم أو يرذلهم

وعلى الثاني بأن حكم الرذل في التأْثير مغايرٌ لحكم الانتخاب لأن الانتخاب علة لما يتوقعه المنتخَبون في الحيوة المستقبلة من المجد ولما ينالونه في الحاضر من النعمة والرذل ليس علة لما في الحاضر من الاثم بل للانخذال من اللّه لكنه مع ذلك علة لما يُوَفى في المستقبل من العذاب الأبدي وأما الاثم فيصدر عن اختيار من يُرذَل ويُخذَل من النعمة وبهذا الاعتبار يصدق قول النبي «هلاكك منك يا إسرائيل»

وعلى الثالث بأن رذل اللّه ليس يسلب شيئاً من قدرة المرذول ولذلك متى قيل إن المرذول لا يقدر على كسب النعمة فليس المراد به أن ذلك يستحيل عليه بالاستحالة المطلقة بل بالاستحالة الشرطية كما أسلفناه في مب ١٩ ف ٣ من أن خلاص المنتخَب ضروريٌ بالضرورة الشرطية التي لا ترفع حرية الاختيار. فإذاً وان تعذر على مرذولٍ كسب النعمة إلا أن اقترافه هذا الاثم أو ذاك إنما يقع باختياره فهو إذاً يُؤْثَم في ذلك عدلاً

الفصلُ الرَّابعُ
في أَنَّ المنتخَبين هي يُختارون من الله

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن المنتخَبين لا يُختارون من اللّه فقد قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ مقا ١ «كما أن الشمس الجسمية تفيض نورها على جميع الاجرام دون اختيار كذلك اللّه أيضاً يفيض خيريته» والخيرية الإلهية

يشترك فيها بعض على وجهٍ خاصٍ بمشاركة النعمة والمجد. فإذاً اللّه يُشرِك في النعمة والمجد دون اختيار وهذا راجعٌ إلى الانتخاب

٢ وأيضاً ان الاختيار يتعلق بما هو موجودٌ الأزلي يتعلق أيضاً بما لا وجود له. فإذاً يُنتخَب بعض دون اختيار

٣ وأيضاً ان الاختيار يتضمن تمييزاً ما واللّه يريد أن جميع الناس يخلصون كما في ١ تيمو ٢: ٤. فإذاً الانتخاب الذي يسبق فيسوق الناس إلى الخلاص ليس فيه اختيارٌ

لكن يعارض ذلك قوله في افس ١: ٤ «اختارنا فيه من قبل انشاءِ العالم»

والجواب أن يُقال إنّ الانتخاب يفترض عقلاً الاختيار والاختيار يفترض عقلاً المحبة وذلك لأن الانتخاب جزءٌ من العناية على ما مرّ في ف ١ والعناية كالفطنة اعتبارٌ قائمٌ في العقل آمرٌ بتوجيه البعض إلى الغاية كما مر في مب ٢٢ ف ٢ على أنه ليس يؤْمَر بتوجيه شيءٍ إلى غاية ما لم تسبق إرادة الغاية. فإذاً انتخاب البعض إلى الخلاص الأبدي يفترض عقلاً ان اللّه يريد خلاصهم وإلى هذا يرجع الاختيار والمحبة أما المحبة فمن حيث أنه يريد لهم خير الخلاص الأبدي لأن المحبة هي إرادة الخير لشيءٍ كما مرَّ في مب ٢٠ ف ٢ و٣. وأما الاختيار فمن حيث أنه يُؤْثر بهذا الخير بعضاً على بعضٍ إذ انه يرذل بعضاً كما مرّ في الفصل الآنف إلا أن ترتب الاختيار والمحبة فينا مغاير لترتُّبهما في اللّه لأن الإرادة فينا لا تؤثر الخير بمحبتها بل إنما نتحرك إلى المحبة من الخير السابق ولذا فإننا نختار من نحبه وهكذا فالاختيار متقدم فينا على المحبة. وأما في اللّه فالأمر بالعكس لأن إرادته التي بها يريد الخير لشيءٍ بمحبته هي السبب في حصوله دون غيره على ذلك الخير وهكذا يتضح أن الاختيار يفترض المحبة عقلاً. والانتخاب يفترض عقلاً الاختيار. فإذاً جميع المنتخَبين مختارون ومحبوبون

إذاً أجيب على الأول بأنه إذا اعتُبِر الاشتراك في مطلق الخيرية الإلهية فاللّه يُشرِك

في خيريته دون اختيار من حيث أنه لا يوجد شيءٌ غير مشترك في شيءٍ من خيريته كما مرّ في مب ٦ ف ٤ وأما إذا اعتُبِر الاشتراك في خصوص هذا الخير أو ذاك فاللّه لا يؤتي ذلك دون اختيار لأن من الخيرات ما يؤْتيه بعضاً دون بعض وعلى هذا فالاختيار يعتبر في إيتاء النعمة والمجد

وعلى الثاني بأنه متى تحركت إرادة المنتخَب إلى المحبة من خيرٍ موجود سابقاً في الخارج فحينئذٍ لا يتعلق الاختيار إلا بما هو موجود كما يعرض في اختيارنا وأما في اللّه فالأمر بخلاف ذلك كما مرَّ في جرم الفصل وفي مب ٢٠ ف ٢ ولذلك قال اوغسطينوس في خط ١١ على كلام الرسول ان «الذين ليسوا بموجودين يُختارون من اللّه وهو مع ذلك لا يخطئ في اختيارهم»

وعلى الثالث بأن اللّه يريد أن جميع الناس يخلصون بالإرادة السابقة وهذا ليس إرادة على الإطلاق بل من وجه لا بالإرادة اللاحقة مما هو إرادة على الإطلاق كما مر في مب ١٩ ف ١

الفصلُ الخامسُ
هل سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب فقد قال الرسول في رو ٨: ٣٠ «الذين سبق فعرفهم إياهم انتخب» وكتب امبروسيوس على قوله في رو ٩: ١٥ «أَرحم من أَرحم» ما نصُّهُ «سأُوتي الرحمة من اعلم سابقاً أنه سيتوب إليَّ بمجامع قلبه». فإذاً يظهر أن سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب

٢ وأيضاً ان الانتخاب الإلهي يتضمن الإرادة الإلهية التي يمتنع أن تكون دون داعٍ صوابي لأن الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٧ ولا يمكن وجود داعٍ إلى الانتخاب الا سابق العلم بالأعمال الصالحة. فإذاً

سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب أو الداعي إليه

٣ وأيضاً ليس عند اللّه ظلمٌ كما في رو ٩: ١٤ وايتاء الاكفاء أموراً غير متكافئة ظلمٌ في ما يظهر وجميع الناس أكفاءٌ في الطبيعة وفي الخطيئة الأصلية وإنما يختلفون في صلاح أعمالهم وطلاحها فاللّه إذاً لا يُعِدُّ للناس أموراً غير متكافئة بانتخابه ورذله إلا لسابق علمه باختلاف أعمالهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ٣: ٥ «خلصنا هو لا اعتباراً لأعمال برٍ عملناها بل لرحمته» وهو كما خلصنا انتخبنا أيضاً للخلاص. فإذاً ليس سابق العلم بصلاح الأعمال علةً أو داعياً للانتخاب

والجواب أن يقال لما كان الانتخاب متضمناً الإرادة كما مر في الفصل السابق يجب أن يعلل كما نعلل الإرادة الإلهية وقد مرَّ في مب ١٩ ف ٥ أنه لا يصح تعليل الإرادة الإلهية بشيءٍ من جهة فعل الإرادة بل يجوز تعليلها بشيءٍ من جهة المرادات أي من حيث أن اللّه يريد وجود شيء لأجل شيء آخر. فإذاً ليس من بلغت به شدة الحماقة إلى أن علَّل الانتخاب الإلهي من جهة فعل المنتخِب بالأعمال الصالحة بل إنما النزاع في ما إذا كان للانتخاب علةٌ من جهة المفعول وهو نفس النزاع في ما إذا كان اللّه قد قضى سابقاً أن يؤتي بعضاً مفعول الانتخاب بسبب بعض الأعمال الصالحة فذهب بعض إلى أن مفعول الانتخاب يُقضَى سابقاً للبعض بسبب ما قدموه في الحيوة الأخرى من الأعمال الصالحة وهذا مذهب اوريجانوس الذي قال بأن النفوس الإنسانية مخلوقةٌ منذ البدء وأنها بحسب اختلاف أعمالها تلبس أحوالاً مختلفة عند اتصالها بالأبدان في هذا العالم لكن هذا يبطله قول الرسول في رو ٩: ١١ «من قبل أن يولد الولدان ويعملا خيراً أو شراً لا من قِبَل الأعمال بل من قِبَل الذي يدعو قيل لها أن الكبير يُستعبَد للصغير» وذهب غيرهم إلى أن ما يقدَّم في هذه الحيوة من الأعمال الصالحة هو علة مفعول الانتخاب والداعي إليهِ فقد قال البيلاجيون بأن ابتداء

فعل الصلاح من قبلنا واتمامه من قبل اللّه وعلى هذا فإنما يعرض ايتاءُ مفعول الانتخاب بعضاً دون بعض لابتداءٍ بعض بتهيئة نفسه دون بعضٍ لكن هذا يبطله قوله الرسول في ٢ كور ٣: ٥ «لا أَنَّا فينا كفاءَةٌ لأن نفتكر فكراً بأنفسنا كأَنه من أنفسنا» على أنه يمتنع وجود مبدإٍ متقدمٍ على الفكر فإذاً يمتنع القول بأن فينا ابتداءً هو سبب مفعول الانتخاب. وذهب آخرون إلى أن الأعمال الصالحة اللاحقة لمفعول الانتخاب هي سبب الانتخاب بمعنى أن اللّه إنما يؤْتي بعضاً النعمة وإنما قضى سابقاً أن يؤْتيه إياها لسابق علمه بأن سيُحسِن استعمالها كما لو أنعم الملك بفرس على جندي يعلم أنه سيحسن استعماله والظاهر أن هؤلاء قد ميزوا بين ما يصدر عن النعمة وما يصدر عن الاختيار كانما يمتنع صدور شيءٍ واحدٍ بعينه عن كليهما. وواضحٌ أن مفعول النعمة هو مفعول الانتخاب فلا يجوز أن يعلَّل به الانتخاب لدخوله تحت الانتخاب. فإذاً لو كان شيءٌ آخر من جهتنا سبباً للانتخاب لكان خارجاً عن مفعول الانتخاب على أنه لا تمايز بين ما يصدر عن الاختيار وما يصدر عن الانتخاب كما لا تمايز بين ما يصدر عن العلة الثانية وعن العلة الأولى لأن العناية الإلهية تصدر المفاعيل بأفعال العلل الثانية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٥ وعلى هذا فما يُفعَل بالاختيار أيضاً فهو صادرٌ عن الانتخاب فالصحيح إذن أن مفعول الانتخاب يجوز لنا اعتباره على ضربين الأول بالخصوص وبهذا الاعتبار لا يمتنع أن يكون أحد مفاعيل الانتخاب علةً وسبباً للآخر فيكون المتأَخر علة للمتقدم باعتبار العلة الغائية ويكون المتقدم علة للمتأَخر باعتبار العلة الاستحقاقية التي تُرَدُّ إلى استعداد المادة كما إذا قلنا أن اللّه قضى سابقاً أن يؤْتي واحداً المجد بسبب استحقاقه وأنه قضى سابقاً أن يؤْتي واحداً النعمة يستحق المجد. والثاني بالعموم وبهذا الاعتبار يمتنع أن يكون لمفعول الانتخاب كله بالعموم علة من جهتنا لأنه مهما يكن في الإنسان مما يوجهه إلى الخلاص فهو مندرجٌ تحت مفعول الانتخاب حتى الاستعداد إلى النعمة لأن هذا أيضاً لا يتم إلا بمددٍ إلهي كقوله

في مز ٥١: ٢١ «اعدنا يا رب غليك فنعود» ومع ذلك فالانتخاب على هذا الوجه يعلَّل من جهة المفعول بالخيرية الإلهية التي إليها يتجه كل مفعول الانتخاب على أنها الغاية وعنها يصدر على أنها المبدأُ الأول المحرّك

إذاً أجيب على الأول بأن استعمال النعمة المعلوم بالعلم السابق ليس سبباً لايتاءِ النعمة إلا باعتبار العلة الغائية كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن علة الانتخاب بالاجمال من جهة المفعول هي الخيرية الإلهية. واما بالخصوص فأحد المفاعيل علةٌ للآخر كما مرّ في جرم الفصل أيضاً

وعلى الثالث بأنه يمكن تعليل انتخاب بعضٍ ورذل بعضٍ بالخيرية الإلهية لأنه يُقال إنّ اللّه صنع كل شيءٍ لأجل خيريته على نحوٍ تتمثَّل بهِ الخيرية الإلهية في الأشياءِ على أن الخيرية الإلهية التي هي في نفسها واحدة وبسيطة لا بدَّ أن تتمثّل في الأشياءِ على صورٍ متكثرة بسبب عجز المخلوقات عن التوصل إلى البساطة الإلهية. وهذا هو السبب في أن كمال الكون يُقتَضى له مراتب مختلفة من الأشياءِ يكون لبعضها في الكون مرتبة عالية ولبعضها مرتبةٌ سافلة. وحفظاً لاختلاف هذه المراتب يتأَذَّن اللّه بوقوع بعض الشرور لئلاَّ تُمنَع خيرات كثيرة كما مرّ في مب ٢٢ ف ٢ فلنعتبر إذاً الجنس الإنساني كله كمجموع الكائنات كلهِ فإذاً قد أراد اللّه أن يمثِّل خيريته في الناس بطريق الرحمة بلطفه بالنظر إلى البعض الذين ينتخبهم وبطريق العدل باقتصاصه بالنظر إلى البعض الذين يرذلهم وهذا هو السبب في اختيارهِ بعضاً ورذله بعضاً وقد ذكره الرسول بقوله في رو ٩: ٢٢ «ان كان اللّه يريد أن يبدي غضبه (أي نقمة عدلهِ) ويبين قدرته فاحتمل (أي سمح) باناة طويلة آنية غضب مؤَهَّلة للهلاك لكي يتبيّن غنى مجده على آنية الرّحمة التي سبق فهيَّأَها للمجد» وفي ٢ تيمو ٢: ٢٠ «لا تكون في بيت كبير آنية من ذهب وفضة فقط بل من خشب وخزفٍ أيضاً بعضها للكرامة وبعضها للهوان» وأما اختياره للمجد هؤلاء ورذله أولئك

فليس له من سبب سوى الإرادة الإلهية ولذا قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ٢٦ «إذا لم ترد أن تُخطئ الصواب فلا تتصدَّ للحكم على سبب جذبه هذا وعدم جذبه ذاك» وذلك كما في الأشياء الطبيعية أيضاً فإن المادّة الأولى التي هي كلها في نفسها متماثلة الصورة يمكن تعليل خلق اللّه منذ البدء بعض أجزائها في صورة النار وبعضها في صورة التراب بلزوم اختلاف الأنواع في الأشياءِ الطبيعية. أما كون هذا الجزءِ من المادّة في هذه الصورة وذاك في الأُخرى فيستند إلى مجرّد الإرادة الإلهية كما يستند إلى مجرّد إرادة الصانع كون ذاك الحجر في هذه الجهة من الجدار والآخر في الأخرى وإن كانت حقيقة الصناعة تقتضي أن يكون بعض الحجارة في هذه الجهة وبعضها في الجهة الأُخرى ومع ذلك فإن هذا لا يستلزم أن يكون اللّه ظالماً باعداده للأكفاء أموراً غير متكافئة بل إنما ينافي ذلك حقيقة العدل لو كان مفعول الانتخاب يوفَّى على سبيل الواجب وليس يوهب على سبيل النعمة لأن ما يوهب على سبيل النعمة يقدر صاحبه أن يهب منه أكثر أو أقل لمن يشاء على حسب هواه بشرط أن لا يحرم أحدٌ ما يجب له ولا يتضرّر العدل بشيءٍ وهذا ما قاله ربّ البيت في متى ٢٠: ١٥ «خذ مالك وامضِ أَليس لي أن أفعل ما أريد»

الفصلُ السادسُ
هل الانتخاب مؤَكدٌ

يتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الانتخاب ليس مؤَكداً فقد قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٣ في كلامه على قول الرؤْيا ٣: ١١ «تمسَّك بما عندك لئلا يأْخذ آخر اكليك» ما نصهُ «لن يأْخذ الآخرُ ما لم يَفقد هذا» فإذاً الاكليل الذي هو مفعول الانتخاب يمكن كسبه وفقده. فإذاً ليس الانتخاب مؤَكداً

٢ وأيضاً أن تقدير ممكنٍ لا يستلزم محالاً. وممكن أن منتخَباً كبطرس يخطأُ ويُقتَل

في تلك الحال وعلى تقدير ذلك يلزم الغاء مفعول الانتخاب فإذاً ليس هذا محالاً. فإذاً ليس الانتخاب مؤَكداً

٣ وأيضاً أن اللّه يقدر على كل ما قدر عليه. وهو قد قدر أن لا ينتخب من انتخَب. فإذاً يقدر الآن أن لا ينتخب. فإذاً ليس الانتخاب مؤَكداً

لكن يعارض ذلك قول الشارح على قول الرسول في رو ٨ الذين سبق فعرفهم إياهم انتخب الخ ما نصُّهُ «الانتخاب هو سابق علم اللّه واعداد انعاماته الذي به يخلص بغاية التأكيد من يخلص»

والجواب أن يُقال إنّ الانتخاب يحصل مفعوله بغاية التأكيد ومن دون تخلف لكنه ليس مع ذلك موجباً له بحيث يحصل اضطراراً فقد أسلفنا في ف ١ ان الانتخاب جزءٌ من العناية وليس كل ما يخضع للعناية واجباً بل منه ما يصدر بالحدوث على حسب حال العلل القريبة التي وجَّهتها العناية الإلهية إلى هذه المعلولات ومع ذلك فترتيب العناية ليس فيه تخلف كما مرَّ بيانه في مب ٢٢ ف ٤ فإذاً كذلك ترتيب الانتخاب أيضاً مؤَكدٌ ولا ترتفع مع ذلك حرية الاختيار التي يصدر عنها بالحدوث مفعول الانتخاب. وهنا لا بدَّ أيضاً من اعتبار ما قيل في مب ١٤ ف ١٣ ومب ١٩ ف ٤ عن العلمُ والإرادة الإلهيين اللذين لا يرفعان الحدوث عن الأشياءِ وان كانا في غاية التأكيد وغير قابلين التخلف

إذاً أجيب على الأول بأن الاكليل يُقال إنّه لواحد على ضربين من طريق الانتخاب الإلهي وبهذا الاعتبار لا يخسر أحدٌ اكليله ومن طريق استحقاق النعمة لأن ما نستحقه فهو لنا على نحوٍ ما وبهذا الاعتبار قد يمكن أن يخسر واحدٌ اكليله بالخطيئة المميتة اللاحقة ويأْخذ غيره ذلك الاكليل المفقود من حيث يقام مقامه لأن اللّه لا يسمح بسقوط بعضٍ ما لم يُنعِش غيرهم كقولهِ في أيوب ٣٤: ٢٤ «يحطِّمُ الكثيرين والذين لا يُحصَى عددهم ويقيم آخرين مكانهم» فعلى هذا النمط قد أقيم

الناسُ مكان الملائكة الساقطين والأُممُ مكان اليهود. والمقام في حال النعمة مكان غيره يأْخذ اكليل الساقط حتى باعتبار أن ما فعله غيره من الخير يَنْعَم هو به في الحيوة الأبدية حيث ينعم كلٌّ بالخيرات المفعولة منه ومن غيره

وعلى الثاني بأنه وان كان موت المنتخَب في حال الخطإِ المميت ممكناً في حد نفسه لكنه مستحيلٌ على فرض ما هو مفروضٌ من كونه منتخباً فإذاً ليس يلزم امكان التخلف في الانتخاب

وعلى الثالث بأنه لما كان الانتخاب متضمناً الإرادة الإلهية فما قيل في الفصل الرابع أن إرادة اللّه شيئاً مخلوقاً واجبةٌ فرضاً لعدم تغير الإرادة الإلهية لا على وجه الإطلاق يقال هنا في الانتخاب. فإذاً لا يجب القول بأن اللّه يقدر أن لا ينتخب من انتخبه بالمعنى الاجتماعي ولو قَدَر بالإطلاق أن ينتخب أو لا ينتخب إلا أنه ليس يرتفع بذلك تأكيد الانتخاب

الفصلُ السابعُ
هل عدد المنتخبين معيَّنٌ

يُتخطى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن عدد المنتخبين ليس معيناً لأن العدد الذي يقبل الزيادة ليس معيَّناً وعدد المنتخبين يقبل الزيادة في ما يظهر فقد قيل في تثن ١: ١١ «زاد الرب إله آبائكم هذا العدد آلافاً كثيرة» وفي الشرح «المحدود عند اللّه الذي يعرف من يخصه» فإذاً ليس عدد المنتخبين معيَّناً

٢ وأيضاً أن سابق قضاء اللّه بخلاص الناس في عددٍ دون آخر لا يمكن تعليله بشيءٍ. واللّه ليس يقضي بشيءٍ بغير سبب. فإذاً ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء اللّه

٣ وأيضاً ان عمل اللّه أكمل من عمل الطبيعة و الخير يوجد في العدد الأكثر من الأعمال الطبيعية والنقص والشر في العدد الأقل فلو كان عدد الذين يخلصون

معيناً من اللّه لكان الذين يخلصون أكثر من الذين يهلكون وقد صرح بعكس ذلك في متى ٧: ١٣ حيثُ يقال «واسعٌ الباب ورحبٌ الطريق الذي يؤَدي إلى الهلاك والداخلون فيه كثيرون ما أضيق الباب واحرج الطريق الذي يؤَدي إلى الحيوة وقليلون الذين يجدونه» فإذاً ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء اللّه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في السقوط والنعمة ب ١٢ ان عدد المنتخبين معيّن لا يقبل التزيُّد ولا التنقُّص

والجواب أن يُقال إنّ عدد المنتخَبين معيَّنٌ غير أن بعضاً ذهبوا إلى أنه معيَّنٌ صورةً لا مادةً كما لو قلنا من المحقق أن مئة أو ألفاً يخلصون لكن لا هؤُلاء أو أولئك إلا أن هذا يرفع تأكيد الانتخاب الذي مرّ عليه كلامنا قريباً في الفصل السابق ولذلك يجب القول بأن عدد المنتخبين معيَّنٌ عند اللّه ليس صورةً فقط بل مادَّةً أيضاً ولكن لا بدَّ من الانتباه إلى أنه يُقال إنّ عدد المنتخَبين معيَّن عند اللّه ليس باعتبار العلم فقط أي من حيث أنه يعلم قدر الذين يخلصون وإلا فهو معيَّنٌ عنده أيضاً بهذا الاعتبار عدد نقط الأمطار وأرمال البحار بل باعتبار اختيارٍ وتحديدٍ ما أيضاً ولبيان ذلك يجب أن يُعلَم ان كل فاعلٍ فإنه يقصد فعل شيءٍ متناهٍ على ما مرَّ عند الكلام على غير المتناهي في مب ٧ ف ٢ و٣ وكل من يقصد مقداراً معيناً في مفعوله فإنه يتصور عدداً ما في أجزائه الذاتية المقتضاة بالذات لكمال الكل لأن ما لا يُقتضَى بالأصالة بل للغير فقط فليس يختار منه عدداً ما لذاته بل إنما يأخذ منه قدر ما هو ضروريٌّ لغيره فقط كما أن البنَّاءَ يتصوَّر مقداراً معيَّناً للبيت وعدداً معيَّناً للمساكن التي يريد أن يصنعها فيه وعدداً معيناً لمقادير الجدار أو السقف لكنه ليس يختار عدداً معيناً من الحجارة بل يأخذ منها قدر ما يكفي لإتمام ما عيَّنه من مقدار الجدار فكذا إذاً يجب أن يعتبر في اللّه بالنظر إلى مجموع الكون الذي هو مفعوله فإنه عيَّن

أولاً مقدار الكون كله والعدد الموافق لأجزائه الذاتية وهي التي لها نسبةٌ ما إلى البقاء أي عدد الأفلاك والكواكب والعناصر وأنواع الأشياءِ وأما الأَفراد الدائرة فليست متجهةً إلى خير الكون كأَنها بالأصالة بل كأنها بالتبعية من حيث يُحفَظ فيها خير النوع. فاللّه إذاً وان علم عدد الأفراد كلها لكن عدد البقر مثلاً أو البعوض أو نحوهما ليس معيناً منه بالذات بسابق قضائه بل إنما تُصدِر العناية الإلهية منه مقدار ما يكفي لحفظ الأنواع. على أن أول ما هو متجهٌ بالأصالة إلى خير الكون بين جميع المخلوقات هي المخلوقات الناطقة التي من حيث هي ناطقة فهي غير دائرةٍ وخصوصاً تلك التي تنال السعادة لأنها تدرك الغاية القصوى بأكثر مباشرةٍ. فإذاً عدد المنتخبين معيَّنٌ عند اللّه ليس بطريق المعرفة فقط بل بطريق تحديدٍ سابقٍ أصيلٍ أيضاً وأما عدد المرذولين فليس حكمه كذلك من كل وجهٍ لأنهم موجَّهون في ما يظهر من اللّه إلى خير المختارين الذين «كل شيءٍ يعاونهم للخير» كما قال الرسول في رو ٨: ٢٨ وأما مقدار عدد البشر المنتخبين فاختُلِفَ فيه فمن قائلٍ بأنه يخلص منهم مقدار من سقط من الملائكة ومن قائل بأنه يخلص منهم مقدار من بقي من الملائكة ومن قائل بأنه يخلص منهم مقدار الملائكة الذين سقطوا وأيضاً مقدار جميع الملئكة الذي خُلِقوا والأَولى أن يقال «لا يعلم أحدٌ عدد المختارين المعيَّن للسعادة العلوية إلا اللّه» كما يقال في الصلوة على الأحياءِ والأموات

إذاً أجيب على الأوّل بأن آية التثنية يجب حملها على المعيَّنين من اللّه باعتبار البرارة الحاضرة لأن عدد هؤلاء يقبل التزيُّد والتنقُّص بخلاف عدد المُنتَخبين

وعلى الثاني بأن كمية أحد الأجزاءِ يجب تعليلها بمعادلة ذلك الجزءِ للكل لأن السبب الذي لأجلهِ صنع اللّه مقدار كذا من الكواكب أو أنواع الأشياء وانتخب مقدار كذا من الناس هو معادلة الأجزاءِ الأصيلة لخير الكون

وعلى الثالث بأن الخير المعادل لحال الطبيعة العام يوجد في الأكثر وينعدم في

الأقل وأما الخير المجاوز لحال الطبيعة العام فإنه يوجد في الأقل وينعدم في الأكثر كما يتضح أن الناس الذين لهم علمٌ كافٍ لتدبير حياتهم هم العدد الأكثر والذين ليس لهم ذلك هم العدد الأقل ويقال لهم حمقى أو خُرْقٌ وأما الذين يبلغون إلى درجة التبحر في علم المعقولات فقليلون جدّاً بالنسبة إلى غيرهم. فإذاً لما كانت السعادة الأبدية القائمة برؤْية اللّه متجاوزة حال الطبيعة العام ولا سيما باعتبار فقدانها النعمة بفساد الخطيئة الأصلية كان الخالصون أقلّ من الهالكين. على أن رحمة اللّه تظهر أيضاً بالأَخص في رفعهِ بعضاً إلى ذلك الخلاص الذي يفوت كثيرين بحسب مجرى الطبيعة وميلها العام

الفصلُ الثامنُ
هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنه لا يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين إذ ليس يُمنع شيءٌ أزليّ من شيءٍ زماني فإذاً لا يمكن أن شيئاً زمانياً يساعد على وجود شيءٍ أزلي. والانتخاب أزليٌّ. فإذاً لا يمكن أن صلوات القديسين تساعد على انتخاب أحدٍ لكونها زمانية. فإذاً الانتخاب لا يُساعَد عليه بصلوات القديسين

٢ وأيضاً كما لا يفتقر شيءٌ إلى المشورة إلا بسبب نقصان المعرفة كذلك لا يفتقر شيءٌ إلى المساعدة إلا بسبب نقصان القدرة وكلا الأمرين لا يصح في حق اللّه المنتخِب ولذا قيل في رو ١١: ٣٤ «من ساعد روح الرب ومن كان له مشيراً» فإذاً لا يُساعَد على الانتخاب بصلوات القديسين

٣ وأيضاً ما يمكن أن يساعد عليه يمكن منعه والانتخاب لا يمكن منعه بشيءٍ. فإذاً لا يمكن أن يساعد عليه بشيءٍ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٥ «دعا اسحاق الرب لأجل رفقة امرأته فاستجابه الرب وحملت رفقة امرأته» ومن ذلك الحمل ولد يعقوب الذي كان منتخباً وهو لو لم

يولد لما تمَّ الانتخاب. فإذاً يُساعَد على الانتخاب بصلوات القديسين

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسئلة قد وقع فيها أوهامٌ مختلفة فإن بعضاً لملاحظتهم تأكيد الانتخاب الإلهي قالوا بعدم فائدة الصلوات أو غيرها مما يفعل لإدراك النجاة الأبدية لأنه إن فُعِل ذلك أو لم يُفعَل فالمنتخبون يدركون والمرذولون لا يدركون وهذا يبطله جميع تنبيهات الكتاب المقدس المحرضة على الصلوة وغيرِها من صالح الأعمال وذهب غيرهم إلى أن الانتخاب الإلهي يتغيَّر بالصلوات وينسَب هذا القول إلى المصريين الذين كانوا يقولون بأن الترتيب الإلهيَّ الذي كانوا يسمونه لقَدَر يمكن منعه ببعض الضحايا والصلوات وهذا أيضاً يبطله نص الكتاب المقدس فقد قيل في ١ ملوك ١٥: ٢٩ «ان المنتصر في إسرائيل لن يعفو ولن يندم» وفي رو ١١: ٢٩ «ان مواهب اللّه ودعوته هي بلا ندامة» ولذا فالحق أن يُقال إنّ الانتخاب يجب أن يعتبر فيه أمران سابق القضاء الإلهي ومفعوله فباعتبار الأول لا تساعد صلوات القديسين بوجهٍ من الوجوه على الانتخاب لأنها لا تجعل اللّه أن ينتخب أحداً وباعتبار الثاني يُقال إنّ صلوات القديسين وسائر الأعمال الصالحة تساعد على الانتخابات لأن العناية التي الانتخاب جزءٌ منها لا تُخرِج العلل الثانية بل تعتني بالمعلولات بحيث يكون ترتيب العلل الثانية أيضاً خاضعاً لها. فإذاً كما أن اللّه يعتني بالمعلولات الطبيعية بحيث تساق إليها العلل الطبيعية التي لا تصدر من دونها تلك المعلولات كذلك ينتخب نجاة إنسانٍ بحيث يدخل أيضاً تحت ترتيب الانتخاب كل ما يؤدي بالإنسان إلى النجاة من صلواته أو صلوات غيره أو غير ذلك من الأعمال الصالحة أو نحوهما مما لا ينال أحدٌ النجاة بدونه. ومن ثمَّ فعلى المنتخبين أن يجهدوا جهدهم في إِحسان العمل وإقامة الصلوة لأنه بذلك يتم مفعول الانتخاب على وجهٍ مؤكدٍ ولذا قيل في ٢ بط ١: ١٠ «اجتهدوا أن تجعلوا دعوتكم وانتخابكم ثابتَينِ بالأعمال الصالحة»

إذاً أجيب على الأول بأن تلك الحجة تفيد أن صلوات القديسين لا تساعد على

الانتخاب من جهة القضاءِ السابق

وعلى الثاني بأن واحداً يساعَد من غيره على ضربين الأول من حيث يستفيد منه القدرة. والمساعدة على هذا النحو خاصةٌ بالضعيف فلا تصح في حقه تعالى وعليها يُحمَل قوله «من ساعد روح الرب» والثاني من حيث ينفِّذ بهِ عمله كما ينفِّذ السيد عمله بالخادم وعلى هذا النحو يُساعَد اللّه منا من حيث ننفِّذ ترتيبه كقوله في ١ كور ٣: ٩ «فانا نحنُ مساعدو اللّه» وليس ذلك لمكان نقص القدرة الإلهية بل لأن اللّه يستخدم العلل المتوسطة لحفظ جمال النظام في الأشياء ولإِسهام المخلوقات أيضاً في شرف العلّية

وعلى الثالث بأن العلل الثانية لا يمكن خروجها عن ترتيب العلة الكلية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٦ لكنها تنفِّذه ولذا فالانتخاب يمكن أن يساعد عليه من المخلوقات لكنه لا يمكن أن يُمنع منها

المبحثُ الرابع والعشرون
في سفر الحيوة ـ وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في سفر الحيوة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل ــ ١ في أن سفر الحيوة ما هو ــ ٢ في أنهُ سفرُ أيِّ حيوةٍ هو ــ ٣ هل يمكن أن يُمحَى أحدٌ من سفر الحيوة

الفصلُ الأوَّل
هل سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن سفر الحيوة ليس نفس الانتخاب ففي سي ٢٤: ٣٢ «هذه كلها هي سفر الحيوة» وفي شرحه «يعني العهد الجديد والعتيق» على أن هذا ليس هو الانتخاب. فإذاً ليس سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ٢٠ ب ١٤ ان سفر الحيوة قوَّةٌ إلهية تجعل أن يُذكَر لكل واحد أعماله صالحةً أو طالحةً. والقوة الإلهية ليست راجعة إلى الانتخاب في ما يظهر بل بالأحرى هي منسوبة إلى القدرة. فإذاً ليس سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

٣ وأيضاً ان الانتخاب يقابله الرذل فلو كان سفر الحيوة هو نفس الانتخاب لوجد هناك سفر الموت كما يوجد سفر الحيوة

لكن يعارض ذلك قول الشارح في شرحه قوله في مز ٦٨ ليمحوا من سفر الاحياءِ «هذا السفر هو معرفة اللّه التي بها انتخب للحيوة الذين سبق فعرفهم»

والجواب أن يُقال إنّ سفر الحيوة يُقَال في اللّه مجازاً على سبيل التشبيه بالأمور الإنسانية فإن عادة الناس ان من يُختار منهم لأمرٍ ما يدوَّن في كتاب كالجند وأهل الشورى الذين كان يقال لهم يوماً الآباء المدوَّنون. وواضحٌ مما قدَّمناه في المبحث السابق ف ٤ ان جميع المنتخبين يُختارون من اللّه للفوز بالحيوة الخالدة. فإذاً تدوين المنتخبين هو الذي يقال له سفر الحيوة. على أنه يقال مجازاً لشيءٍ انه مدوَّن في عقل عاقل لشدة اعتلاقه بحافظته كقوله في ام ٣: ١ «لا تنس شريعتي وليرعَ قلبك وصاياي» وقوله بعد ذلك بقليل «اكتبهما على لوح قلبك» لأن شيئاً يدوَّن في الكتب المادية أيضاً لإذكار الحافظة ومن ثمَّ يقال لعلم اللّه الذي رسخ به عنده أنه انتخب بعضاً للحيوة الخالدة سفرُ الحيوة لأنه لما كان خط الكتاب دالاًّ على ما يرام معرفته كذلك علم اللّه دالٌّ عنده على ما يُرَام إيصاله إلى الحيوة الخالدة كقوله في ٢ تيمو ٢: ١٩ «ان أساس اللّه الراسخ يثبت وعليه هذا الختم أن الرب يعلم الذين له»

إذاً أجيب على الأول بأن سفر الحيوة يمكن أن يقال على ضربين الأول تدوين المختارين للحيوة وهذا هو المراد هنا بسفر الحيوة. والثاني تدوين ما يؤَدي إلى الحيوة وهذا على ضربين اما ما يجب فعله وعلى هذا يقال سفر الحيوة للعهد العتيق والجديد

لو ما قد فُعِلَ وعلى هذا يقال سفر الحيوة لتلك القوة الإلهية التي تجعل أن يُذكَر لكل واحدٍ أعماله كما يمكن أن يقال سفر الجندية اما لما يدوَّن فيه أسماءُ المختارين للجندية أو لما يتضمن فنَّ الحرب أو لما يتضمن أعمال الجند

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه لا يدوَّن عادةً المرفوضون بل المختارون ولذا لم يُجعَل للرذل سفر الموت كما جُعل للانتخاب سفر الحيوة

وعلى الرابع بأن سفر الحيوة يغاير الانتخاب في الاعتبار لأنه معرفة الانتخاب كما يظهر من قول الشارح المُورَد في المعارضة

الفصلُ الثاني
هل ينظر سفر الحيوة إلى حيوة المنتخبين المجيدة فقط

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن سفر الحيوة ليس ينظر إلى حيوة المنتخبين المجيدة فقط لأنه معرفة اللّه. واللّه يعرف بحياته كل حيوة أخرى. فإذاً سفر الحيوة يقال على الأخص بالنظر إلى الحيوة الإلهية لا بالنظر إلى حيوة المتنخبين المجيدة فقط

٢ وأيضاً كما أن حيوة المجد هي من اللّه كذلك حيوة الطبيعية فلو كان يُطلَق سفر الحيوة على معرفةٍ حيوة المجد لأُطلق على معرفة حيوة الطبيعة أيضاً

٣ وأيضاً قد يُختار بعضٌ للنعمة دون أن يُختاروا لحيوة المجد كما يتضح من قوله في يو ٦: ٧١ «ألم أكن أنا اخترتكم أنتم الاثني عشر وواحدٌ منكم شيطان» وسفر الحيوة هو تدوين الاختيار الإلهي كما مرّ في الفصل السابق فهو إذاً ينظر إلى حيوة النعمة أيضاً

لكن يعارض ذلك أن سفر الحيوة هو معرفة الانتخاب كما مرَّ في الفصل السابق والانتخاب ليس ينظر إلى حيوة النعمة إلا بحسب كونها متجهة إلى المجد لأن الذين يحصلون على النعمة دون المجد ليسوا بمنتخبين. فإذاً سفر لحيوة ليس يقال إلا بالنظر

إلى المجد

والجواب أن يُقال إنّ المراد بسفر الحيوة تدوين أو معرفة المختارين للحيوة كما مرَّ في الفصل السابق وإنما يُختار مختارٌ لما ليس من مقتضى طباعه وأيضاً فما يُختار له مختارٌ يتضمن اعتبار الغاية لأن الجندي لا يُختار أو يدوَّن لحمل السلاح بل للقتال لأن هذه هي الوظيفة الخاصة المتجهة إليها الجندية. على أن الغاية الفائقة الطبيعة هي حيوة المجد

إذاً أجيب على الأول بأن الحيوة الإلهية طبيعية للّه حتى من حيث هي مجيدة. فإذاً ليس بالنظر إليها اختيارٌ. فإذاً ليس ينظر إليها سفر الحيوة لأننا لا نقول أن إنساناً يُختار للحصول على الحس أو نحوه مما هو من لواحق الطبيعة. وبذلك أيضاً يتضح الجواب على الثاني لأن الحيوة الطبيعية لا ينظر إليها لا الاختيار ولا سفر الحيوة

وعلى الثالث بأن حيوة النعمة ليس لها اعتبار الغاية بل اعتبار ما إلى الغاية. فإذاً ليس يُقال إنّ مختاراً يُختار إلى حيوة النعمة إلا باعتبار اتجاهها إلى المجد ولذا فالذين يحصلون على النعمة ويسقطون من المجد لا يقال أنهم مختارون مطلقاً بل من وجهٍ وكذا لا يقال إنهم مدوَّنون في سفر الحيوة مطلقاً بل من وجهٍ أي من حيث قد حصل في ترتيب اللّه ومعرفته أنه سيكون لهم اتجاهٌ ما إلى الحيوة الخالدة بحسب مشاركة النعمة

الفصلُ الثَّالثُ
هل يُمحَى أحدٌ من سفر الحيوة

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يُمحَى أحدٌ من سفر الحيوة فقد قال اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ٢٠ ب ١٣ «ان سابق علم اللّه الذي يستحيل الخطأُ فيه هو سفر الحيوة» على أنه ليس يمكن إسقاط شيءٍ من سابق علم اللّه. فإذاً كذلك ليس يمكن إسقاط شيءٍ من الانتخاب. فإذاً ليس يمكن أيضاً أن يُمحَى أحدٌ من سفر

الحيوة

٢ وأيضاً كل ما في شيءٍ فهو فيه على حسب حال ذلك الشيء. وسفر الحيوة أمرٌ أزليٌّ وغير متغير. فإذاً كل ما فيه فليس فيه على حالٍ زمانيٍ بل على حال عدم التغير وعدم الامّحاء

٣ وأيضاً أن المحو يقابل الكتابة وليس يمكن أن يُكتَب أحدٌ من جديد في سفر الحيوة. فإذاً ليس يمكن أن يُمحَى منه أيضاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٦٨: ٢٩ «ليُمحَوا من سفر الاحياء»

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً ذهبوا إلى أنه لا يمكن أن يُمحَى أحدٌ من سفر الحيوة بحسب الحقيقة لكنه يمكن بحسب اعتقاد الناس فإن الكتاب المقدس يقال فيه عادةً لشيءٍ أنه يحدث متى عُرِفَ وبهذا الاعتبار يقال لبعض إنهم مكتوبون في سفر الحيوة من حيث أن الناس يعتقدون أنهم مكتوبون هناك بسبب ما يرون فيهم من البرارة الحاضرة ومتى ظهر في هذا الدهر أو في الآتي انهم سقطوا من تلك البرارة يقال انهم مُحُوا من هناك وبهذا المعنى فسر الشارح المحو في كلامه على آية المزمور ٦٨: ٢٩ «ليمحوا من سفر الأحياءَ» لكن لما كان عدم الامحاء من سفر الحيوة قد جُعِلَ في ثواب الأبرار كقوله في الرؤيا ٣: ٥ «من غلّبَ فإنه يلبس ثياباً بيضاً ولا امحو اسمه من سفر الحيوة» وما وُعِدَ به القديسون فليس في اعتقاد الناس فقط فجائز أن يُقال إنّ الامحاء وعدم الامحاء من سفر الحيوة لا يجب اسناده إلى اعتقاد الناس فقط بل إلى الحقيقة أيضاً لأن سفر الحيوة هو تدوين المتجهين إلى الحيوة الخالدة وهي يتجه إليها متجهٌ من طريقين من طريق الانتخاب الإلهي وهذا الاتجاه يمتنع فيه التخلف ومن طريق النعمة لأن من حصل على النعمة فقد صار بذلك أهلاً للحيوة الخالدة وهذا الاتجاه قد يقع التخلف فيه لأن بعضاً يتجهون إلى الفوز بالحياة الخالدة من طريق ما يحصلون عليه من النعمة لكنهم لا يفوزون بها بسبب الخطيئة المميتة ـ فإذاً من يتجه إلى الفوز

بالحيوة الخالدة من طريق الانتخاب الإلهي فهو مكتوب مطلقاً في سفر الحيوة لأنه مكتوب فيه على أنه سيفوز بالحيوة الخالدة في نفسها وهذا لا يمحى أبداً من سفر الحيوة وأما من يتجه إلى الفوز بالحيوة الخالدة لا من طريق الانتخاب الإلهي بل من طريق النعمة فقط فيقال إنه مكتوب في سفر الحيوة لا مطلقاً بل من وجهٍ لأنه مكتوب فيه على أنه سيفوز بالحيوة الخالدة لا في نفسها بل في علتها وهذا يمكن أن يُمحَى من سفر الحيوة بمعنى أَن هذا الامحاء ليس يعتبر من جهة علم اللّه كأَن اللّه يسبق فيعلم أمراً ثم لا يعلمه بل من جهة الشيء المعلوم أي لأن اللّه يعلم أن شيئاً يتجه أولاً إلى الحيوة الخالدة ثم انه لا يتجه إليها لفقده النعمة

إذاً أجيب على الأول بأن الامحاء لا يُعتبر في سفر الحيوة من جهة العلم السابق كأنَّ في اللّه تغيراً ما بل من جهة المعلومات سابقاً التي هي متغيرة كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الأشياءَ وان تكن في اللّه على حال غير متغيرة لكنها في أنفسها متغيرة وإلى هذا يرجع محو سفر الحيوة

وعلى الثالث بأنه بالوجه الذي يقال به ان واحداً يُمحَى من سفر الحيوة يجوز ان يُقال إنّه يكُتَب فيه من جديد أما بحسب اعتقاد الناس أو بحسب أنه يبتدئ من جديد أن يتجه بالنعمة إلى الحيوة الخالدة وهذا أيضاً مندرجٌ تحت علم اللّه وان لم يكن اندراجه هذا جديداً

المبحثُ الخامسُ والعشرون
في القدرة الإلهية ـ وفيه ستة فصل

بعد أن نظرنا في سابق العلم الإلهي وفي الإرادة الإلهية وما يتعلق بهما بقي أن ننظر في القدرة الإلهية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل ــ ١ هل في اللّه قوةٌ ــ ٢ هل قدرتهُ غير

متناهية ــ ٣ هل هو قادرٌ على كل شيء ــ ٤ هل يقدر أن يجعل أن الماضيات لم تكن ــ ٥ هل يقدر أن يصنع ما ليس يصنعهُ أو أن لا يصنع ما يصنعهُ ــ ٦ هل يقدر أن يجعل ما يصنعهُ أكثر حسناً

الفصلُ الأوَّلُ
هل في الله قوة

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه قوة لأن نسبة اللّه الذي هو الفاعل الأول إلى الفعل كنسبة الهيولى الأولى إلى القوة والهيولى الأولى باعتبارها في نفسها عاريةٌ عن كل فعلٍ. فإذاً الفاعل الأول الذي هو اللّه عارٍ عن كل قوةٍ

٢ وأيضاً كل قوةٍ ففعلها أفضل منها كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٦ م ١٩ لأن الصورة أفضل من المادة والفعل أفضل من القوة الفاعلة لأنه غايتها على أنه ليس شيءٌ أفضل مما في اللّه لأن كل ما في اللّه فهو اللّه كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣. فإذاً ليس في اللّه قوة

٣ وأيضاً ان القوة هي مبدأُ الفعل. والفعل الإلهي هو عين الذات الإلهية إذ ليس في اللّه عرض والذات الإلهية ليس لها مبدأٌ. فإذاً ليست حقيقة القوَّة موافقة للّه

٤ وأيضاً قد مرَّ في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ ان علم اللّه وإرادته هما علة الأشياء. والعلة والمبدأُ واحدٌ بعينهِ. فإذاً ليس يجب إثبات القوَة للّه بل إثبات العلم والإرادة فقط

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨: ٩ «أنت قويٌّ يا رب وحقك من حولك»

والجواب أن يُقال إنّ القوة قوتان منفعلة وهذه ليست في اللّه بوجهٍ من الوجوه وفاعلة وهذه يجب إثباتها للّه على الوجه الأكمل فواضحٌ أن كل شيء إنما يكون مبدأً فاعلاً لشيءٍ باعتبار كونه بالفعل وكاملاً وإنما ينفعل باعتبار كونه خالياً وناقصاً وقد أسلفنا في مب ٢ ف ٣ ومب ٤ ف ١ و٢ ان اللّه فعلٌ صرفٌ وكاملٌ على نحوٍ مطلقٍ

وكليٍّ ومنزَّهٌ عن كل نقصانٍ. فإذاً يوافقه غاية الموافقة أن يكون مبدأً فاعلاً وان لا ينفعل بوجهٍ من الوجوه. وحقيقة المبدإِ الفاعل توافق القوة الفاعلة لأن القوة الفاعلة هي مبدأُ التأثير في الغير والقوة المنفعلة هي مبدأُ التأثر من الغير كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٧ فيلزم من ذلك أن القوة الفاعلة موجودة في اللّه على الوجه الأكمل

إذاً أجيب على الأول بأن القوة الفاعلة ليست قسيمة للفعل بل مستندةً إليه لأن كل فاعل فإنما يفعل بحسب كونه بالفعل وأما القوة المنفعلة فهي قسيمة للفعل لأن كل منفعل فإنما ينفعل بحسب كونه بالقوة فإذاً إنما يُسلَب عن اللّه هذه القوة لا القوة الفاعلة

وعلى الثاني بأنه حيثما كان الفعل مغايراً للقوة يجب أن يكون أفضل منها. وفعل اللّه ليس مغايراً لقوته بل كلاهما عين ذاته تعالى لأن وجوده أيضاً ليس مغايراً لذاته فإذاً ليس يجب أن يكون شيءٌ أفضل من قوة اللّه

وعلى الثالث بأن القوة في المخلوقات ليست مبدأ الفعل فقط بل مبدأ المفعول أيضاً وعلى هذا فحقيقة القوة موجودةٌ في اللّه باعتبار كونها مبدأ المفعول لا باعتبار كونها مبدأ الفعل الذي هو نفس الذات الإلهية إلاَّ بحسب طريقة تعقلنا من حيث أن الذات الإلهية لاشتمالها في نفسها على كل ما في المخلوقات من الكمال يجوز تعقلها تحت اعتبار الفعل وتحت اعتبار القوة كما تتعقل أيضاً تحت اعتبار الشخص ذي الطبيعة وتحت اعتبار الطبيعة. فإذاً على هذا تكون حقيقة القوة موجودة في اللّه باعتبار كونها مبدأ المفعول

وعلى الرابع بأن القوة لا تُثبَت للّه كأمرٍ مغايرٍ لعلمه وإرادته حقيقةً بل اعتباراً فقط أي من حيث أن القوة يراد بها مبدأٌ منفِّذٌ لما تأْمر به الإرادة ويرشد إليه العلم وهذه الثلاثة تلائمه تعالى بحسب شيءٍ واحدٍ بعينه ــ أو بأن كلاًّ من العلم الإلهي

والإرادة الإلهية له حقيقة القوة من حيث هو مبدأٌ فاعليٌّ ولذا كان اعتبار العلم والإرادة متقدماً في اللّه على اعتبار القوة تقدم العلة على الفعل والمعلول

الفصلُ الثَّاني

هل قدرة اللّه غير متناهية

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن قدرة اللّه لست غير متناهية لأن كل غير متناهٍ ناقصٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ و٦٤ و٦٥ وقدرة اللّه ليست ناقصةً. فإذاً ليست غير متناهية

٢ وأيضاً كل قوة فإنها تظهر بأثرها والاَّ لكانت عبثاً فلو كانت قوة اللّه غير متناهية لاستطاعت أن تُصدِر أثراً غير متناهٍ وانه مجالٌ

٣ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ انه «لو كانت قوة أحد الأجسام غير متناهية لحرَّك في الآن» واللّه ليس يحرك في الآن بل يحرك الخلق الروحاني بالزمان والخلق الجسماني بالمكان والزمان كما في اوغسطينوس في كلامه على التكوين بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و٢٢ و٢٣. فإذاً ليست قوته غير متناهية

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٨ «ان اللّه ذو قدرةٍ غير متقدرة وحيٌّ وقويٌّ» وكل غير متقدر فهو غير متناهٍ. فإذاً القدرة الإلهية غير متناهية

والجواب أن يُقال إنّ القوة الفاعلة إنما توجد في اللّه باعتبار كونه موجوداً بالفعل كما مرّ في الفصل السابق ووجوده غير متناهٍ من حيث أنه غير محدودٍ بقابلٍ كما يتضح مما مرّ في مب ٧ ف ١ عند الكلام على عدم تناهي الذات الإلهية. فإذاً لا بد أن تكون قوة اللّه الفاعلة غير متناهية لأنه يُرَى في جميع الفواعل أَنه كلما كانت صورة الفاعل التي بها يفعل أكمل كانت قوته على الفعل أعظم كما أنه كلما كان شيءٌ أشد حرارة كان أعظم على التسخين. ولو كانت حرارته غير متناهية لكانت قوته على التسخين غير متناهية. فإذاً لما كانت الذات الإلهية التي بها يفعل اللّه غير

متناهية على ما مرَّ بيانه في مب ٧ ف ١ يلزم أن تكون قدرته غير متناهية

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف على غير المتناهي الذي من جهة المادة الغير المحدودة بالصورة كغير المتناهي الملائم للكم. وذات اللّه ليست غير متناهية بهذا المعنى كما أسلفنا بيان ذلك في مب ٧ ف ١ فكذا إذاً قدرته. فإذاً ليس يلزم أن تكون ناقصة

وعلى الثاني بأن قوة الفاعل المجانس تظهر كلها في أثرها لأن قوة الإنسان المولِّدة لا تستطيع أكثر من أن تولِّد إنساناً وأما قوة الفاعل الغير المجانس فلا تظهر كلها في إصدار أثرها كما أن قوة الشمس لا تظهر كلها في إصدار حيوانٍ متولدٍ سمن التعفن. وواضح أن للّه ليس فاعلاً مجاناً إذ لا يمكن مجامعة غيره له لا في النوع ولا في الجنس كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣. فإذاً يلزم أن يكون أثره دائماً أقل من قدرته. فإذاً لا يجب ظهور قدرته الغير المتناهية في إصدارها أثراً غير متناهٍ على أنها وان لم تصدر أثراً فليست عبثاً لأن العبث ما يتجه إلى غاية لا يدركها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٦٢ وقدرة اللّه ليست متجهة إلى أثرها على أنه غاية لها بل هي بالأحرى غايةٌ لأثرها

وعلى الثالث بأن الفيلسوف أثبت هناك أنه لو كان لجسمٍ قوةٌ غير متناهية لكان يحرك في لا زمان ومع ذلك فقد أوضح أن قوة محرك السماء غير متناهية لأنه يقدر أن يحرّك في زمانٍ غير متناهٍ. فإذاً يلزم على مراده أن قوة الجسم لو كانت غير متناهية لحرّكت في لازمان لا قوة المحرك الغير الجسمي وذلك لأن الجسم المحرك جسماً آخر فاعلٌ مجانس فيجب أن تظهر قوة الفاعل كلها في الحركة. فإذاً من حيث أنه كلما كانت قوة الجسم المحرك أعظم كان تحريكه أسرع فلا بد أنها لو كانت غير متناهية لكان تحريكها أسرع بسرعةٍ متجاوزة حد المناسبة وهذا هو التحريك في لازمان واما المحرك الغير الجسمي فهو فاعل غير مجانس فلا يجب أن تظهر قوته كلها في الحركة

فيكون محركاً في لازمان ولا سيما لأنه يحرك بحسب ترتيب إرادته.

الفصلُ الثَّالثُ

هل اللّه قادرٌ على كل شيء

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس قادراً على كل شيءٍ لأن التحرك والتأثر أمرٌ عامٌ لجميع الأشياء وليس اللّه قادراً عليه لكونه غير متحرك كما مرّ في مب ٢ ف ٣ ومب ٩ ف ١. فإذاً ليس قادراً على كل شيءٍ

٢ وأيضاً أن الخطأ فعل شيءٍ واللّه لا يقدر أن يخطأ ولا أن ينكر ذاته كما في ٢ تيمو ٢ فإذاً ليس قادراً على كل شيءٍ

٣ وأيضاً في صلوة الأحد الذي بعد الحلول يقال عن اللّه «ان أعظم مَظْهَرٍ لقدرته الشاملة هو العفو والرحمة». فإذاً غاية ما تبلغه القدرة الإلهية هو العفو والرحمة. وهناك ما هو أعظم بكثيرٍ من العفو والرحمة كإبداع عالم آخر أو نحو ذلك. فإذاً ليس اللّه قادراً على كل شيءٍ

٣ وأيضاً في شرح قول الرسول في ا كور ١ «اللّه جهَّل حكمة هذا العالم» ما نصُّه «ان اللّه جهَّل حكمة هذا العالم بإعلانه إمكان ما كانت تراه مستحيلاً» وبذلك يظهر أنه لا يجب الحكم على إمكان شيءٍ أو استحالته باعتبار العلل السافلة كما تحكم حكمة هذا العالم بل باعتبار القدرة الإلهية. فإذاً لو كان اللّه قادراً على كل شيءٍ لكان كل شيءٍ ممكناً فلم يكن مستحيلٌ وإذا ارتفع المستحيل ارتفع الواجب لأن ما يجب وجوده يستحيل عدم وجوده. فإذاً لو كان اللّه قادراً على كل شيءٍ لم يكن في الأشياء شيءٌ واجبٌ وهذا مستحيلٌ. فإذاً ليس اللّه قادراً على كل شيءٍ

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١: ٣٧ «ليس كلمةٌ مستحيلةً لدى اللّه»

والجواب أن يُقال إنّ الاجماع منعقد على أن اللّه قادرٌ على كل شيءٍ لكن بيان حقيقة المعنيّ بقدرته على كل شيءٍ متعسرٌ فيما يظهر لأنه قد يمكن التشكيك في ما

يدخل تحت شمول قولنا أن اللّه يقدر عل جميع الأشياءِ إلا أنه لما كانت القوة تقال بالنظر إلى الممكنات فمن أَحسن اعتبارَهُ تبيَّن أن المعنى الأحق في القول إن اللّه يقدر على جميع الأشياء أنه يقدر على جميع الممكنات وبهذا الاعتبار يقال له قادرٌ على كل شيءٍ والممكن يقال على ضربين كما في الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٧ الأول بالنظر إلى قوةٍ ما كما يقال لما هو مقدورٌ للإنسان ممكنٌ له. والثاني على الإطلاق باعتبار نسبة الحدود وليس يجوز أن يُقال إنّ اللّه إنما يوصف بالقدرة على كل شيءٍ لأنه يقدر على جميع الممكنات للطبيعة المخلوقة لعموم القدرة الإلهية أكثر من ذلك ولو قيل إنما يوصف بذلك لأنه يقدر على جميع الممكنات لقدرته وقع الدور في بيان قدرته على كل شيء إذ ليس هذا سوى القول إن الله قادرٌ على كل شيء لأنه يقدر على جميع ما يقدر عليه، فإذاً يوصف اللّه بالقدرة على كل شيءٍ لأنه يقدر على جميع الممكنات بالإطلاق وهو الضرب الثاني من قول الممكن ويقال لشيءٍ ممكن أو ممتنعٌ على الإطلاق باعتبار نسبة الحدود أما الأول فلعدم منافاة المحمول للموضوع نحو سقراط جالسٌ وأما الثاني فلمنافاة المحمول للموضوع نحو الإنسان حمار. ولكن لا بد من اعتبار أنه لما كان كل فاعل يفعل ما يشبهه كان بإزاء كل قوةٍ فاعلة ممكنٌ على أنه الموضوع الخاص لها بحسب حقيقة ذلك الفعل المبنية عليه تلك القوة الفاعلة كما تنسب القوة المسخِّنة إلى كل متسخنٍ على أنه الموضوع الخاص لها والوجود الإلهي المبنية عليه حقيقة القدرة الإلهية وجودٌ غير متناهٍ ليس محدوداً نحو جنسٍ مخصوصٍ من أجناس الموجود بل حاصلاً في نفسه على كمال الوجود كله. فإذاً كل ما له أو يمكن أن يكون له حقيقة الموجود فهو مندرج تحت الممكنات المطلقة التي بالنظر إليها يقال للّه قادرٌ على كل شيءٍ ــ على أنه ليس شيء يقابل حقيقة الموجود الا اللاموجود. فإذاً إنما ينافي حقيقة الممكن المطلق المقدور للّه ما يتضمن في نفسه الوجود واللاوجود معاً لأن هذا غير مقدور للّه لا النقصان القدرة الإلهية بل لامتناع أن يكون له حقيقة

المفعول والممكن. فإذاً كل ما ليس يتضمن تناقضاً فهو يندرج تحت تلك الممكنات التي بالنظر إليها يقال للّه قادرٌ على كل شيءٍ واما ما يتضمن تناقضاً فلا يندرج تحت قدرة اللّه على كل شيءٍ لامتناع أن يكون له حقيقة الممكن فلأَن يُقال إنّه لا يمكن فعله أولى من أن يُقال إنّ اللّه لا يقدر أن يفعله وليس هذا منافياً لقول الملاك «ليست كلمةٌ مستحيلةً لدى اللّه» لأن ما يتضمن تناقضاً لا يمكن أن يكون كلمةً لأنه لا يمكن لعقلٍ أن يتصوره

فإذاً أجيب على الأول بأن اللّه يُقال إنّه قادرٌ على كل شيءٍ باعتبار القوة الفاعلة لا المنفعلة كما مرَّ في الفصل الأول. فإذاً ليس امتناع التحرك والتأثر فيه منافياً لقدرته على كل شيءٍ

وعلى الثاني بأن الخطأ نقصٌ عن كمال الفعل. فإذاً إمكان الخطإِ هو إمكان النقص في الفعل وهذا منافٍ للقدرة على كل شيءٍ ولهذا لا يقدر اللّه أن يخطأَ لكونه قادراً على كل شيءٍ ولا اعتراض بقول الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٣ «يقدر اللّه والصالح على فعل القبيح» فإن ذلك إما بمعنى قضية شرطية مقدمها ممتنعٌ كما لو قلنا ان اللّه يقدر على فعل القبيح ان أراد إذ لا مانع من صدق الشرطية التي مقدمها وتاليها ممتنعان كما إذا قيل إن كان الإنسان حماراً كان ذا أربعٍ أو بمعنى أن اللّه يقدر على فعل ما يظهر الآن أنه قبيح مع أنه لو فعله لكان حسناً أو ان الفيلسوف قال ذلك على حسب ما كان عاماً في الأمم من اعتقاد استحالة الناس آلهة كالمشتري والمريخ

وعلى الثالث بأنه إنما كان العفو والرحمة أعظم مَظْهَر لقدرة اللّه على كل شيءٍ لأن اللّه بغفرانه الخطايا اختياراً يظهر أن له السلطان الأَعلى لأن من كان مقيداً بشريعة سلطان أعلى فليس له أن يغفر الذنوب اختياراً أو لأنه بعفوه عن الناس ورحمته إياهم يسوقهم إلى الاشتراك في الخير الغير المتناهي الذي هو المفعول الأقصى للقدرة الإلهية أو لأن مفعول الرحمة الإلهية هو أساس جميع الأعمال الإلهية كما مرّ في مب ٢١

ف ٤ لأنه ليس يجب شيءٌ لأحد إلا بسبب ما أُوتيه من اللّه غيرَ واجب له وأعظم مَظْهَرٍ لقدرة اللّه على كل شيءٍ أن يكون الوضع الأول لجميع الخيرات خاصاً به

وعلى الرابع بأن الممكن المطلق لا يقال باعتبار العلل العالية ولا باعتبار العلل السافلة بل باعتبار نفسه وأما الممكن الذي يقال باعتبار قوةٍ ما فيسمى ممكناً باعتبار العلة القريبة. فإذاً ما من شأْنه أن يصدر عن اللّه وحده ابتداءً كالابداع والتبرير ونحوهما يقال له ممكنٌ باعتبار العلة العالية وما من شأنه أن يصدر عن العلل السافلة يقال له ممكنٌ باعتبار العلل السافلة لأن المعلول إنما يكون حادثاً أو واجباً باعتبار حال العلة القريبة كما أسلفنا في مب ١٤ ف ١٣ وإنما تجهَّل حكمة العالم لاعتبارها ما يستحيل على الطبيعة مستحيلاً على اللّه أيضاً وبذلك يتضح أن قدرة اللّه على كل شيءٍ لا تنفي الامتناع والوجوب عن الأشياء

الفصلُ الرَّابعُ

هل يقدر الله أن يجعل أن الماضيات لم تكن

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اللّه يقدر أن يجعل أن الماضيات لم تكن لأن الممتنع بالذات أشد امتناعاً من الممتنع بالعرض. واللّه يقدر أن يفعل ما هو ممتنع بالذات كابراء الأكمه أو احياء الميت فإذاً أَولى أن يقدر على فعل ما هو ممتنعٌ بالعرض وكون الماضيات لم تكن ممتنعٌ بالعرض لأن امتناع كون سقراط لم يسر عارضٌ من كون ذلك قد كان. فإذاً يقدر اللّه أن يجعل أن الماضيات لم تكن

٢ وأيضاً كل ما كان اللّه قادراً أن يفعله فلا يزال قادراً عليه لعدم تناقص قدرته وهو قبل أن سار سقراط كان قادراً أن يجعله أن لا يسير. فإذاً بعد أن سار يقدر أن يجعل أنه لم يسر

٣ وأيضاً ان فضيلة المحبة أعظم من البكارة واللّه يقدر أن يردَّ فضيلة المحبة الفائتة. فإذاً يقدر أن يردَّ البكارة أيضاً. فإذاً يقدر أن يجعل أن البكر المفضوضة

لم تفضّ

لكن يعارض ذلك قول ايرونيموس في رسالته ٢ إلى اسطاخيوس في حفظ البكارة «ان اللّه مع قدرته على كل شيءٍ لا يقدر أن يجعل المفضوضة غير مفضوضة» فإذاً بجامع الحجة لا يقدر أن يجعل أيَّ ماضٍ آخر انه لم يكن

والجواب أن يُقال إنّ ما يتضمن تناقضاً ليس مقدوراً للّه كما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٧ ف ٢ وكون الماضيات لم تكن يتضمن تناقضاً لأنه كما أن قولنا سقراط جالسٌ وغير جالسٍ معاً يتضمن تناقضاً كذلك قولنا سقراط جلس ولم يجلس معاً والقول أنه جلس هو عين القول انه مضى والقول انه لم يجلس هو عين القول انه لم يكن. فإذاً كون الماضيات لم تكن ليس مقدوراً للّه وهذا ما صرَّح به اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٩ ب ٥ حيث قال «كل من قال ان كان اللّه قادراً على كل شيءٍ فليجعل ان ما صُنِعَ لم يُصنَع فقد قال من حيث لا يدري ان كان اللّه قادراً على كل شيءٍ فليجعل ان يكون ما هو حقٌ باطلاً من جهة كونه حقاً» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ «إنما يخلو اللّه من القدرة على جعل ما صُنِعَ غير مصنوع»

إذاً أجيب على الأول بأنه وان كان كون الماضيات لم تكن ممتنعاً بالعرض إذا اعتُبِرَا الشيء الذي مضى أي سير سقراط لكنه إذا اعتُبِرَ الماضي من حيث هو ماضٍ لم يكن كونه لم يكن ممتنعاً بالذات فقط بل متناقضاً على الإطلاق وهو بهذا الاعتبار أشد امتناعاً من إحياءِ الميت الذي ليس فيه مناقضة لأنه إنما يقال له ممتنع بالنسبة إلى قدرةٍ ما أي إلى القدرة الطبيعية لأن مثل هذه الممتنعات مقدورةٌ للّه

وعلى الثاني بأنه كما أن اللّه إذا اعتُبِرَ كمال قدرته يقدر على جميع الأشياء لكن بعض الأشياء ليست مقدورة له لخلوها عن حقيقة الممكنات كذلك إذا اعتُبِرَ عدم تغير قدرته فهو يقدر على كل ما قدر عليه لكن بعض الأشياء كان لها وقتاً ما حقيقة

الممكنات قبل أن صنِعَت وهي الآن خاليةٌ عن ذلك بعد أن صنِعت وهكذا يُقال إنّ اللّه لا يقدر عليها لأنها ليست مقدورةً في ذواتها

وعلى الثالث بأن اللّه يقدر أن يزيل عن المرأة المفضوضة كل فسادٍ في النفس والجسد لكنه لا يقدر أن يزيل عنها كونها قد فُضَّت كما لا يقدر أيضاً أن يزيل عن خاطئٍ كونه قد خطئ وكونه قد فقد المحبة

الفصلُ الخامسُ

هل يقدر اللّه أن يصنع ما ليس يصنعهُ

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن اللّه لا يقدر أن يصنع إلا ما يصنعه لأنه لا يقدر أن يصنع إلا ما تقرَّر في سابق علمه وترتيبه انه سيصنعه. وهو لم يتقرَّر في سابق علمه وترتيبه أنه سيصنع إلا ما يصنعه فهو إذاً لا يقدر أن يصنع إلا ما يصنعه

٢ وأيضاً ان اللّه لا يقدر أن يصنع إلا ما صنعُهُ واجبٌ وعدلٌ. واللّه لا يجب عليه أن يصنع ما ليس يصنعه وليس من العدل أن يصنع ما ليس يصنعه. فهو إذاً لا يقدر أن يصنع ما ليس يصنعه

٣ وأيضاً ان اللّه لا يقدر أن يصنع إلا ما هو خيرٌ للمصنوعات وملائمٌ لها وليس خيراً لمصنوعات اللّه ولا ملائماً لها أن تكون على خلاف ما هي فإذاً ليس يقدر اللّه أن يصنع إلا ما يصنعه

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦: ٥٣ «أَتظن اني لا أستطيع أن أسأَل أبي فيقيم لي في الحال أكثر من اثنتي عشرة جوقة من الملائكة» مع أنه لم يسأَل ولا الآب أقام له ذلك لمحاربة اليهود. فإذاً اللّه يقدر أن يصنع ما ليس يصنعه

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسأَلة قد وهم فيها بعضٌ على ضربين فذهب جماعة إلى أن اللّه يفعل عن ضرورة طبعه بحيث أنه كما لا يمكن أن يصدر عن فعل الأشياءِ الطبيعية غير ما يصدر مثلما لا يمكن أن يصدر عن نطفة الإنسان غير إنسان ولا عن

بذر الزيتونة غير زيتونة كذلك لا يمكن أن يصدر عن الفعل الإلهي أشياء أو ترتيب للأشياءِ غير ما هو حاضر. ولكن قد أوضحنا في مب ١٩ ف ٣ أن اللّه ليس يفعل عن ضرورة طبعه بل إن إرادته هي علة جميع الأشياء وليست محدودةً طبعاً واضطراراً نحو هذه الأشياء فإذاً ليس مساق الأشياء الحاضر صادراً عن اللّه اضطراراً أصلاً بحيث يمتنع صدور غيرها. وذهب غيرهم إلى أن القدرة محدودة نحو مساق الأشياءِ الحاضر بسبب ترتيب الحكمة والعدل الإلهيين الذي لا يفعل اللّه بدونه شيئاً ولما كانت قدرة اللّه التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته جاز أن يُقال إنّ ليس في قدرة اللّه شيءٌ إلا وهو في ترتيب حكمته لأن الحكمة الإلهية تحيط بمبلغ القدرة الإلهية كله. لكن الترتيب المركوز من الحكمة الإلهية في الأشياء القائم به حقيقة العدل على ما مرَّ في مب ٢١ ف ٢ ليس مساوياً للحكمة الإلهية فتكون محدودةً إليه وواضحٌ أن وجه الترتيب الذي يضعه الحكيم لمصنوعاته يؤْخذ كله من الغاية. فإذاً متى كانت الغاية معادلة للأشياءِ المصنوعة لأجل غاية كانت حكمة الصانع محدودة نحو ترتيبٍ معيَّن لكن الخيرية الإلهية غاية تفوق المخلوقات فووقاً لا مناسبة معه. فإذاً ليست الحكمة الإلهية محدودة نحو ترتيب ما للأشياءِ بحيث لا يمكن صدور مساقٍ آخر لها فإذاً يجب أن يقال على الإطلاق أن اللّه يقدر أن يصنع غير ما يصنعه

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كانت القدرة والذات فينا مغايرتين للإرادة والعقل وكان العقل أيضاً مغايراً للحكمة والإرادة مغايرة للعدل قد يمكن أن يوجد في القدرة ما يمتنع وجوده في الإرادة العادلة أو العقل الحكيم. وأما في اللّه فالقدرة والذات والإرادة والعقل والحكمة والعدل شيءٌ واحدٌ بعينه. فإذاً لا يمكن أن يكون في قدرته شيءٌ ليس في إرادته العادلة وعقله الحكيم إلا أنه لما كانت إرادته تعالى لا تُحَدُّ اضطراراً نحو هذه الأشياءِ أو تلك الا فرضاً على ما مرَّ في مب ١٩ ف ٣ وحكمته وعدله لا يُحدّ أن نحو ترتيب مخصوص على ما مرَّ قريباً فلا مانع أن يكون في قدرته ما لا يريده ولا

يندرج تحت الترتيب الذي رسمه للأشياءِ. ولما كانت القوة تعتبر منفذةً والإرادة آمرةً والعقل والحكمة مرشدين فما يُنسب إلى القدرة الإلهية باعتبارها في نفسها يُقال إنّ اللّه يقدر عليه بالقدرة المطلقة وهو كل ما يمكن أن يحصل له حقيقة الموجود كما مرّ في الفصل الثالث وما ينسب إليها باعتبار تنفيذها أمر الإرادة العادلة يُقال إنّ اللّه يقدر أن يصنعه بالقدرة المرتَّبة. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ اللّه يقدر بالقدرة المطلقة أن يصنع غير ما تقرَّر في سابق علمه وسابق ترتيبه أنه سيصنعه لكنه ليس يمكن أن يصنع ما لم يتقرّر في سابق علمه وسابق ترتيبه أنه سيصنعه فإن ما يتعلق به سابق العلم وسابق الترتيب إنما هو الفعل لا القدرة التي هي طبيعية لأن اللّه إنما يصنع شيئاً لكونه يريد لكنه ليس إنما يقدر لكونه يريد بل لأن ذلك طبيعيٌّ له

وعلى الثاني بأن اللّه لا يجب عليه شيءٌ إلا لنفسه فإذاً متى قيل أن اللّه لا يقدر أن يصنع إلا ما يجب فليس معناه إلا أنه لا يقدر أن يصنع إلا ما هو ملائمٌ له وعدلٌ غير أن قولنا ملائمٌ وعدلٌ يحتمل معنيين الأوّل أن يكون متعلقاً أولاً من جهة معناه بهو على أن يكون منحصراً في الأمور الحاضرة ثم ينسب على هذا النحو إلى القدرة وعلى هذا يكون ذلك القول كاذباً لأن معناه أن اللّه لا يقدر أن يصنع إلا ما هو ملائمٌ وعدلٌ في الحال. والثاني أن يكون متعلقاً أولا بقدر الذي فيه قوة السعة ثم بهو فيكون المراد به الدلالة على حاضر وشائع وعلى هذا يكون ذلك القول صادقاً ومعناه أن اللّه لا يقدر أن يصنع إلا ما لو صنعه لكان ملائماً وعدلاً

وعلى الثالث بأنه وان كان مساق الأشياءِ الحاضر معيَّناً لهذه الأشياءِ الحاضرة إلا أن حكمة اللّه وقدرته ليست محدودة إليه فإذاً وإن كانت هذه الأشياء الحاضرة ليس خيراً لها ولا يلائمها مساقٌ آخر لكن اللّه يقدر أن يصنع غيرها ويضع له ترتيباً آخر

الفصلُ السادسُ

في أن ما يصنعهُ الله هل يقدر أن يصنعهُ أحسن مما هو

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن ما يصنعه اللّه لا يقدر أن يصنعه أحسن مما هو لأن كل ما يصنعه فإنه يصنعه بغاية الحكمة والقدرة. وكلما صُنِعَ شيءٌ بقدرة وحكمةٍ أعظم كان أحسن. فإذاً لا يقدر اللّه أن يصنع شيئاً أحسن مما يصنعه

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسميانوي ك ٣ ب ٧ «لو أن اللّه قَدَر أن يلد ابناً مساوياً له ولم يشأْ لكان حاسداً» وكذا لو أن اللّه قدر أن يصنع الأشياءَ أَحسن ممَّا هي ولم يشأ لكان حاسداً. واللّه منزَّه كل التنزه عن الحسد فإذاً قد صنع كل شيءٍ في غاية الحسن فإذاً لا يقدر أن يصنع شيئاً أحسن مما صنعه

٣ وأيضاً ما كان حسناً بالحسن الأعظم أو حسناً جدّاً فلا يمكن أن يُصنَع أحسن مما هو إذ ليس شيءٌ أعظم من الأعظم وقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ ان «الأشياء المصنوعة من اللّه إذا اعتبرت بأفرادها فهي حسنة أو بجملتها معاً فهي حسنة جدّاً» لأن جمال العالم العجيب ناشئٌ عن جميع الأشياء فإذاً لا يمكن أن يصنع اللّه العالم أحسن مما هو

٤ وأيضاً أن الإنسان المسيح مملوءٌ نعمة وحقّاً وحاصل على الروح بغير مقدارٍ فيمتنع أن يكون أحسن مما هو وأيضاً فالسعادة المخلوقة يقال أنها الخير الأعظم فيمتنع أن تكون أحسن ممَّا هي وأيضاً فإن مريم العذراء السعيدة مترفعة على جميع مراتب الملائكة فيمتنع أن تكون أحسن مما هي فإذاً ليس كل ما صنعه اللّه يقدر أن يصنعه أحسن مما هو

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣: ٢٠ ان «اللّه يقدر أن يصنع كل شيء بحيث يفوق جدّاً ما نسأله أو نتصوره»

والجواب أن يُقال إنّ حسن شيء على ضربين أحدهما ما هو من تمام ماهية

الشيء كما أن الناطقية من تمام ماهية الإنسان وباعتبار هذا الضرب من الحسن لا يقدر اللّه أن يصنع شيئاً أحسن مما هو وان كان قادراً أن يصنع شيئاً آخر أحسن منه كما أنه لا يقدر أن يصنع عدداً رباعياً أعظم إذ لو كان أعظم لم يكن رباعيّاً بل عدداً آخر لأن حكم زيادة الفصل الجوهري في الحدود كحكم زيادة الوحدة في الاعداد كما في الالهيات ك ٨ م ١٠. والثاني ما هو خارجٌ عن ماهية الشيء ككون الإنسان فاضلاً أو حكيماً وباعتبار هذا الضرب من الحسن يقدر اللّه أن يصنع الأشياء المصنوعة منه أحسن مما هي وإذا تكلمنا على وجه الإطلاق فاللّه لا يصنع شيئاً إلا وهو قادرٌ أن يصنع شيئاً آخر أحسن منه

إذاً أجيب على الأول بأن القول ان اللّه يقدر أن يصنع شيئاً أحسن مما يصنعه أن أُريد فيه اسناد الحسن إلى الشيءِ فهو صادق لأن كل شيءٍ يقدر اللّه أن يصنع شيئاً آخر أحسن منه وأما الشيء بعينه فقد يقدر أن يصنعه أحسن مما هو وقد لا يقدر على حسب الاعتبارين المارين في جرم الفصل. وان أريد اسناده إلى الصنع فإن اعتبر من جهة الصانع فاللّه لا يقدر أن يصنع بأحسن مما يصنع لأنه لا يقدر أن يصنع بأعظم حكمةٍ وخيرية وان اعتبر من جهة المصنوع فهو يقدر أن يصنع أحسن لأنه يقدر أن يؤْتي الأشياء المصنوعة منه حالاً من الوجود أحسن من جهة العوارض وان تعذر عليه ذلك من جهة الذاتيات

وعلى الثاني بأن من شأْن الابن أن يساوي أباه متى بلغ الكمال ولكن ليس من شأْن خليقة أن تكون أحسن ممَّا هي مصنوعةٌ من اللّه فلا مماثلة

وعلى الثالث بأن العالم باعتبار الموجودات الحاضرة لا يمكن أن يكون أحسن بسبب الترتيب الذي في غاية المناسبة الموضوع لها من اللّه والقائم به حسن العالم فلو كان شيءٌ منها أحسن لاختلَّ تناسب الترتيب كما أنه لو شُدَّ وترٌ أكثر مما يجب لاختلَّ نغم القيثار إلا أن اللّه يقدر أن يصنع أشياءَ أُخر أو يزيد أشياءَ أُخر على

الأشياء الحاضرة ويكون عالمٌ آخر أحسن

وعلى الرابع بأن لناسوت المسيح من طريق كونه متحداً وللسعادة المخلوقة من طريق كونها التمتع باللّه وللعذراء السعيدة من طريق كونها أم اللّه شرفاً ما غير متناهٍ حاصلاً عن الخير الغير المتناهي الذي هو اللّه ومن هذا الوجه لا يمكن أن يصنع شيءٌ أحسن منها كما لا يمكن أن يكون شيءٌ أحسن من اللّه

المبحثُ السادسُ والعشرون

في السعادة الإلهية ـ وفيه أربعة فصول

أخيراً بعد أن نظرنا في ما يتعلق بوحدانية الذات الإلهية ينبغي النظر في السعادة الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل السعادة مناسبة للّه ــ ٢ في انهُ باعتبار أيِّ شيء يُقال إنّ اللّه سعيدٌ هل باعتبار فعل العقل ــ ٣ هل اللّه هو السعادة الذاتية لكل سعيد ــ ٤ هل يندرج في سعادتهِ كل سعادةٍ

الفصلُ الأوَّلُ

هل السعادة مناسبة للّه

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن السعادة غير مناسبة للّه لأنها على ما حدها بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٢ هي «الحالة الكاملة باجتماع جميع الخيرات» واجتماع الخيرات ليس له محلٌّ في اللّه كما ليس فيه محل للتركيب فإذاً ليست السعادة مناسبة للّه

٢ وأيضاً أن السعادة أو الغبطة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٩ واللّه ليس يناسبه الثواب كما ليس يناسبه الاستحقاق فكذا السعادة أيضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦: ١٥ «الذي يبديه في آونته اللّه

السعيد القدير وحده ملك الملوك ورب الأرباب»

والجواب أن يُقال إنّ السعادة في غاية المناسبة للّه إذ ليس المراد باسم السعادة إلا الخير الكامل للطبيعة العقلية التي هي وحدها من شأْنها أن تعرف استغناءَها بالخير الحاصلة عليه وهي وحدها يناسبها أن يعرضها الخير والشر وأن تكون ربة أفعالها وكلا هذين الأمرين أي الاستكمال والتعقل في غاية المناسبة للّه فالسعادة إذاً في غاية المناسبة له

إذاً أجيب على الأوّل بأن اجتماع الخيرات حاصلٌ في اللّه لا بطريق التركيب بل بطريق البساطة لأن الأشياءَ التي هي متكثرةٌ في المخلوقات هي سابقة الوجود في اللّه على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٨ ف ٤

وعلى الثاني بأن كون السعادة أو الغبطة هي ثواب الفضيلة إنما هو عارض لها من حيث يكسبها كاسبٌ كما يعرض للموجود أن يكون حدّاً للتولد من حيث يخرج من القوة إلى الفعل. فإذاً كما أن اللّه حاصل على الوجود وان لم يتولَّد كذلك هو حاصل على السعادة وان لم يستحق

الفصلُ الثَّاني
هل يقال لله سعيدٌ بحسب العقل

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يقال له سعيدٌ بحسب العقل لأن السعادة هي الخير الأعظم. والخير يقال في اللّه بحسب الذات لأنه ينظر إلى الوجود الذي هو بحسب الذات على ما في بويسيوس في كتاب الأسابيع. فإذاً السعادة أيضاً تقال على اللّه بحسب الذات لا بحسب العقل

٢ وأيضاً أن السعادة تتضمَّن اعتبار الغاية. والغاية هي موضوع الإرادة كالخير. فإذاً السعادة تقال على اللّه بحسب الإرادة لا بحسب العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في أدبياته ك ٣٢ ب ٧ «المجيد من يتمتع

بنفسه غير مفتقر إلى مدحٍ بوجه إليه من غيرهِ» ومعنى كون شيءٍ مجيداً أنه سعيد. فإذاً لما كنا نتمتع باللّه بحسب العقل لأن رؤْية اللّه هو الثواب كله على ما في اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ١٢ ب ٢٦ يظهر أن السعادة تقال على اللّه بحسب العقل

والجواب أن يُقال إنّ المراد بالسعادة هي الخير الكامل للطبيعة العقلية كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف ولهذا كما أن كل شيءٍ يشتاق كماله كذلك الطبيعة العقلية تشتاق السعادة طبعاً. وأكمل شيءٍ في كل طبيعةٍ عقلية هو الفعل العقلي الذي به تدرك على نحو ما جميع الأشياء فإذاً سعادة كل طبيعة عقليةٍ مخلوقةٍ قائمةٌ بالتعقل على أن الوجود والتعقل ليسا متغايرين في اللّه ذاتاً بل مفهوماً فقط فإذاً إنما يتصف اللّه بالسعادة بحسب العقل كما يتصف بها سائر السعداءِ الذين إنما يقال لهم سعداء تشبيهاً بسعادته

إذاً أجيب على الأول بأن قضية تلك الحجة ان اللّه سعيدٌ بحسب ذاته لا ان السعادة تناسبه بحسب اعتبار الذات بل بالأحرى بحسب اعتبار العقل

وعلى الثاني بأن السعادة لكونها خيراً هي موضوع الإرادة والموضوع متقدم عقلاً على فعل القوة. فإذاً السعادة الإلهية بحسب طريقة التعقل شيءٌ متقدم على فعل الإرادة الساكنة إليها. وهذا الشيء لا يمكن أن يكون إلا فعل العقل. فإذاً إنما تعتبر السعادة في فعل العقل

الفصلُ الثَّالثُ
هل الله هو سعادة كل سعيد

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اللّه هو سعادة كل سعيد لأنه هو الخير الأعظم على ما مرَّ بيانه في مب ٦ ف ٢ و٤ والخير الأعظم يمتنع تكثرُهُ كما يتضح مما مرّ أيضاً في مب ١١ ف ٣ فإذاً لما كان من حقيقة السعادة أن تكون هي الخير الأعظم يظهر أنها ليست شيئاً مغايراً للّه

٢ وأيضاً ان السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة وليس يوافق أن يكون الغاية القصوى للطبيعة الناطقة إلا اللّه وحده. فإذاً سعادة كل سعيد هي الله وحده

لكن يعارض ذلك ان سعادة السعداء متفاوتة في العظم كقوله في ١ كور ١٥: ٤١ «ان نجماً يمتاز عن نجم في المجد» وليس شيءٌ أعظم من اللّه. فإذاً السعادة شيءٌ مغايرٌ للّه

والجواب أن يُقال إنّ سعادة الطبيعة العقلية قائمة في فعل العقل وهو يمكن فيه اعتبار أمرين موضوع الفعل الذي هو المعقول والفعل الذي هو التعقل. فإذا اعتُبِرت السعادة من جهة الموضوع فهي اللّه وحده إذ إنما يكون واحدٌ سعيداً من طريق أنه يعقل اللّه كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٥ ب ٤ «سعداً لمن يعرفك وان جهل ما سواك» واما من جهة فعل التعقل فهي في المخلوقات السعيدة شيء مخلوق وأما في اللّه فهي بهذا الاعتبار أيضاً شيءٌ غير مخلوق

إذاً أجيب على الأول بأن السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الأعظم على الإطلاق وأما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الأعظم لا على الإطلاق بل في جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها

وعلى الثاني بأن الغاية غايتان ما هي وما بها كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٣ أي الشيء واستعمال الشيء كما أن غاية البخيل هي الدرهم وكسب الدرهم. فإذاً الغاية القصوى للخليقة الناطقة هي اللّه على أنه الشيء والسعادة المخلوقة على أنها استعمال الشيء أو بالأحرى التمتع به

الفصلُ الرابعُ
هل يندرج في سعادة اللّه كل سعادة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن السعادة الإلهية لا تشمل جميع السعادات إذ قد يوجد سعادات باطلة. واللّه يمتنع أن يكون فيه باطلٌ. فإذاً ليست سعادته الإلهية شاملة لكل سعادةٍ

٢ وأيضاً ان بعض السعادات يقوم عند البعض في أمورٍ جسمانية كالملاذ البدنية والغنى ونحو ذلك. وهذه الأمور يمتنع مناسبتها للّه إذ ليس بذي جسمٍ. فإذاً ليست سعادته شاملة لكل سعادةٍ

لكن يعارض ذلك أن السعادة كمالٌ ما. والكمال الإلهي يشمل كل كمال كما مرَّ تحقيقه في مب ٤ ف ٢. فإذاً السعادة الإلهية تشمل كل سعادةٍ

والجواب أن يُقال إنّ كل ما هو مشتهىً في كل سعادةٍ حقة أو باطلة فهو كله سابق الوجود في السعادة الإلهية على وجهٍ أكمل لأنه من جهة السعادة النظرية يرى نفسه وجميع ما سواه رؤية متصلة ومحققة غاية التحقق ومن جهة السعادة العملية يدبر الكون كله ومن جهة السعادة الأرضية القائمة باللذة والغنى والسلطة والشرف ونباهة الشأن على ما في بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٠ فهو حاصلٌ على البهجة بذاته وبجميع ما سواه بدل اللذة وعلى الاستغناءِ التام المتكفل به الغنى بدل الغنى وعلى القدرة الشاملة بدل السلطة وعلى تدبير جميع الكائنات بدل الشرف وعلى رؤْية جميع المخلوقات بدل نباهة الشأن

إذاً أجيب على الأوّل بأنه إنما تكون سعادة ما باطلةً لخلوها عن حقيقة السعادة الحقَّة وليس في اللّه سعادة كذلك بل كل ما فيه شبه أدنى سعادة فله وجود سابق في السعادة الإلهية

وعلى الثاني بأن الخيرات الموجودة في الجسمانيات وجوداً جسمانيّاً موجودةٌ في اللّه وجوداً روحانياً بحسب حاله. وهذا القدر من الكلام كافٍ في ما يتعلق بوحدانية الذات الإلهية

باب في الثالوث

المبحثُ السابعُ والعشرونَ
في صدور الأقانيم الإلهية ـ وفيه خمسة فصول

بعد أن بحثنا في ما يتعلق بوحدانية الذات الإلهية بقى أن نبحث في ما يتعلق بثالوث الأقانيم في اللّه. ولما كانت الأقانيم الإلهية متمايزة في إضافات الأصل قضى ترتيب التعليم بوجوب الخوض أولاً في الأصل أو الصدور ثم في إضافات الأصل ثم في الأقانيم. أما الصدور فالبحث فيهِ يدور على خمس مسائل ــ ١ هل يوجد في اللّه صدور ــ ٢ هل يجوز أن يسمَّى صدور ما في اللّه توليداً ــ ٣ هل يجوز أن يكون في اللّه سوى التوليد صدورٌ آخر ــ ٤ هل يجوز أن يقال لذلك الصدور الآخر توليد ــ ٥ هل يوجد في اللّه أكثر من صدورين

الفصلُ الأوّلُ
هل يوجد في اللّه صدورٌ

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يستحيل وجود صدور في اللّه لأن المراد بالصدور حركةٌ إلى الخارج وليس في اللّه شيء متحرك ولا خارجيٌّ. فإذاً ليس فيه صدور أيضاً

٢ وأيضاً كل صادرٍ فهو مغايرٌ لمصدره. وليس في اللّه تغايرٌ بل بساطة تامة. فإذاً ليس في اللّه صدور

٣ وأيضاً ان الصدور من الغير منافٍ لحقيقة المبدإِ الأول في ما يظهر واللّه هو المبدأُ الأول على ما مرَّ تحقيقه في مب ٢ ف ٣. فإذاً ليس للصدور محلٌ في اللّه

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٨: ٤٢ «اني خرجت من اللّه»

والجواب أن يُقال إنّ الكتاب يستعمل في الأمور الإلهية أسماءً تدل على الصدور وللناس في هذا الصدور مذاهب مختلفة فذهب فريق إلى أنه من قبيل صدور

المعلول عن العلة وإليه اريوس بقوله أن الابن صادر عن الآب على أنه خليقته الأولى والروح القدس صادر عن الآب والابن على أنه مخلوق منهما وقضية هذا المذهب أن ليس الابن ولا الروح القدس إلهاً حقاً وهو منافٍ لقوله في حق الابن في ١ يو ٥: ٢٠ «نحن في الإله الحقيقي في ابنه.. هذا هو الإله الحقيقي» ولقوله في حق الروح القدس في ١ كور ٦: ١٩ «أما تعلمون أن أجسادكم هي هيكل الروح القدس» إذ الهيكل خاصٌ باللّه وحده. وذهب آخرون إلى أنه من قبيل ما يُقال إنّ العلة تصدر إلى المعلول من حيث تحركه أو ترسم فيه شبهها وإليه صار سابلّيوس بقوله ان اللّه الآب بعينه يقال له الابن باعتبار تجسده من العذراءِ وهو بعينه يقال له الروح القدس باعتبار تقديسه الخليقة الناطقة وتحريكه إياها إلى الحيوة وهذا منقوض بقول الرب عن نفسه في يو ٥: ١٩ «ان الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً» وكثير غير ذلك مما هو صريح في أن الابن ليس نفس الآب. ومن اجهد نظر اعتباره رأى أن كلاً من الفريقين المتقدمين فهم بالصدور صدوراً إلى شيءٍ خارج ولم يجعله في نفس اللّه ولكن لما كان كل صدور إنما هو بحسب فعلٍ ما فكما أنه بحسب الفعل المتعدي إلى موضوع خارجٍ يحصل صدورٌ إلى الخارج كذلك بحسب الفعل المستقر في نفس الفاعل يحصل صدورٌ إلى الداخل. وهذا واضحٌ غاية الوضوح في العقل الذي يستقر فعله وهو التعقل في نفس المتعقِّل لأن كل من يعقل فإنه عن مجرد تعقله يصدر شيءٌ في داخله وهو تصور الشيء المعقول الحاصل عن القوة العقلية والصادر عن معرفتها وهذا التصور يدل عليه اللفظ ويقال له كلمة العقل المدلول عليها بكلمة اللفظ ولما كان اللّه فوق جميع الأشياء فما يقال فيه ليس يجب فهمه على حسب حال المخلوقات السافلة التي هي الأجسام بل على سبيل التشبيه بالمخلوقات العالية وهي الجواهر العقلية التي لا يزال مع ذلك تشبيهاً قاصراً عن تمثيل الأمور الإلهية. فإذاً ليس يجب أخذ الصدور على حسب ما هو في الجسمانيات أي اما بحركة مكانية

أو بتأثير علةٍ في معلول خارج كصدور الحرارة من المسخِّن إلى المتسخِّن بل بحسب الصدور المعقول كصدور الكلمة المعقولة عن قائلها الذي تبقى مستقرةً فيه وبهذا المعنى يُثبت الإيمان الكاثوليكي الصدور في اللّه

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض متجه على الصدور الذي هو الحركة المكانية أو الذي هو بحسب الفعل المتعدي إلى موضوع خارجٍ أو مفعول خارجٍ وهذا الصدور لا وجود له في اللّه كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن ما يصدر بحسب الصدور الذي إلى الخارج يجب أن يكون مغايراً لمصدره اما ما يصدر في الداخل صدوراً عقلياً فلا يجب فيه ذلك بل بالأحرى كلما زاد صدوره كمالاً زاد اتحاداً بمصدرهِ. فمن البين أنه حيثما كان التعقل لشيءٍ أكمل كان التصور العقلي أَدخَلَ في المتعقل وأشد اتحاداً به لأن العقل إنما يزداد اتحاداً بالمعقول بحسب تعقله بالفعل. فإذاً لما كان التعقل الإلهي في غاية الكمال على ما مرّ في مب ١٤ ف ٢ كان لا بدَّ من اتحاد الكلمة الإلهية بمصدرها اتحاداً كاملاً دون أدنى تغايرٍ

وعلى الثالث بأن الصدور عن مبدإٍ الذي به يكون الصادر خارجياً ومغايراً منافٍ لحقيقة المبدإِ الأول أما الصدور بالطريقة المعقولة الذي به يكون الصادر داخليّاً وغير مغايرٍ فداخلٌ في حقيقة المبدإِ الأول لأننا متى قلنا أن البنَّاءِ هو مبدأُ البيت يدخل في حقيقة هذا المبدإِ تصور صناعته ولو كان البنَّاء هو المبدأَ الأول لدخل ذلك في حقيقة المبدإِ الأول واللّه الذي هو المبدأُ الأول للكائنات نسبته إلى المخلوقات كنسبة الصانع إلى المصنوعات

الفصلُ الثَّاني
هل يجوز أن يُدعى صدورٌ في الله توليداً

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصدور الذي في اللّه لا يجوز أن يدعى توليداً

لأن التوليد انتقالٌ من اللاوجود إلى الوجود مقابلٌ للفساد وكلاهما يكون في المادة واللّه ليس يلائمه شيء من ذلك. فإذاً يستحيل أن يكون فيه توليدٌ

٢ وأيضاً ان الصدور في اللّه إنما هو بالطريقة المعقولة كما مرّ في الفصل السابق. وهذا الصدور لا يُدعى فينا توليداً فكذا هو في اللّه أيضاً

٣ وأيضاً كل متولدٍ فإنه يستفيد الوجود من المولِّد. فإذاً وجود كل متولدٍ وجودٌ مقبولٌ. وليس وجود مقبولٌ قائماً بنفسه. فإذاً لما كان الوجود الإلهي قائماً بنفسه كما تقرر في مب ٧ ف ١ ومب ١١ ف ٤ يلزم أن ليس وجود متولدٍ ما وجوداً إلهياً. فإذاً ليس في اللّه توليد

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٢: ٧ «انا اليوم ولدتك»

والجواب أن يُقال إنّ صدور الكلمة في اللّه يدعى توليداً ولبيان ذلك فليُعلَم أن اسم التوليد نستعمله على ضربين أحدهما بالعموم لجميع الكائنات والفاسدات وهو على هذا النحو ليس إلا الانتقال من اللاوجود إلى الوجود. والثاني بالخصوص للاحياء والمراد بالتوليد على هذا النحو أصلُ حيٍ من مبدإٍ حيٍ مقارنٍ ويقال له بالخصوص ولادة ومع ذلك فليس يقال مولودٌ لكل حي صادرٍ بل بالخصوص لما يصدر بحسب حقيقة المشابهة وعليه فليس للوَبَر والشَعَر حقيقة المولود والابن بل ذلك خاصٌ بما صدر بحسب حقيقة المشابهة لا أي مشابهةٍ كانت لأن الديدان المتولدة من الحيوانات ليس لها حقيقة التوليد والبنوة وان كان ثم مشابهةٌ في الجنس بل يُطلَب لحقيقة هذا التوليد أن يصدر الشيء بحسب المشابهة في طبيعة نوعٍ بعينه كصدور إنسانٍ عن إنسانٍ وفرسٍ عن فرس. فإذاً التوليد يشمل كلا الضربين في الاحياءِ التي تصدر من القوة إلى فعل الحيوة كالناس والبهائم فإن كان حي لا تخرج حياته من القوة إلى الفعل فالصدور الذي ربما يحدث فيه ينفي حقيقة التوليد الأُولى بالكلية لكن يجوز أن يكون له حقيقة التوليد الخاص بالاحياء. فإذاً على هذا يكون لصدور الكلمة الإلهية

حقيقة التوليد لأنه يصدر بطريقة الفعل المعقول الذي هو فعل الحيوة وعن مصدر مقارنٍ كما مر في الفصل السابق وبحسب حقيقة المشابهة لأن صورة العقل هي شبه الشيء المعقول وفي طبيعة واحدة بعينها لأن التعقل والوجود واحدٌ بعينه في اللّه كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ١٤ ف ٤. فإذاً صدور الكلمة في اللّه يقال له توليد والكلمة الصادرة يقال لها ابن

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الاعتراض إنما يرد على التوليد بالمعنى الأول باعتبار إفادته الخروج من القوة إلى الفعل وهي بهذا المعنى لا محل لها في اللّه كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن التعقل عندنا ليس نفس جوهر العقل. فإذاً الكلمة التي تصدر عندنا بحسب الفعل العقلي ليست متحدة مع مصدرها في الطبع فلا يصدق عليها التوليد صدقاً حقيقياً وتاماً وأما التعقل الإلهي فهو نفس جوهر المتعقِّل كما مرَّ تحقيقه في مب ١٤ ف ٤. فإذاً الكلمة الإلهية تصدر كصدور قائم بنفسه متحدٍ مع مصدره في الطبع ولأجل ذلك يقال لها مولودٌ وابنٌ حقيقةً ولذا فالكتاب يستعمل ما يختص بتوليد الاحياء أيضاً للدلالة على صدور الحكمة الإلهية كالحبل أو التصور في الحشى والوِلاد فقد قيل بلسان الحكمة الإلهية في ام ٨: ٢٤ «حُبِلَ بي حين لم تكن الغمار وقبل أَن أُقِرَّت الجبال وُلدتُ» وأما عقلنا فإنما نستعمل فيه اسم التصور باعتبار وجود شبه الشيء المعقول في كلمة عقلنا وان لم يكن ثَمَّ اتحادٌ في الطبع

وعلى الثالث بأن ليس كل مستفادٍ مقبولاً في محلٍ والا لامتنع القول بأن جوهر الشيء المخلوق مستفادٌ كله من اللّه إذ ليس يوجد محلٌ يقبل الجوهر كله. فإذاً ما هو متولدٌ في اللّه فإنه يستفيد الوجود من المولِّد لا كأَن ذلك الوجود مقبولٌ في مادة أو محل فإن هذا ينافي قيام الوجود الإلهي بنفسه بل إنما يقال له وجودٌ مستفادٌ من حيث أن الصادر عن الغير يحصل على الوجود الإلهي لا كأنه موجودٌ مغايرٌ للوجود الإلهي لأن

كمال الوجود الإلهي يشمل في نفسه الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً ومبدأً الكلمة وكلَّ ما يرجع إلى كماله كما مرَّ في مب ٤ ف ٢ ومب ١٤ ف ٤

الفصلُ الثَّالثُ

هل يوجد في الله صدورٌ غير توليد الكلمة

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد في اللّه صدور غير توليد الكلمة والا لوُجِدَ بجامع الحجة صدورٌ غير ذلك الصدور الآخر فيلزم التسلسل وهو محالٌ. فإذاً يجب الوقوف عند الأول بحيث يُجعل في اللّه صدورٌ واحدٌ فقط

٢ وأيضاً كل طبيعة فإنما يوجد لانتشارها طريقةٌ واحدةٌ فقط وذلك لأن الأفعال إنما تتحد وتتغاير بحسب الحدود. والصدور في اللّه إنما يحصل بانتشار الطبيعة الإلهية. فإذاً لما كانت الطبيعة الإلهية واحدة كما مرَّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم أن الصدور في اللّه واحدٌ فقط

٣ وأيضاً لو كان في اللّه صدورٌ غير صدور الكلمة العقلي لم يكن ذلك إلا صدور المحبة الذي يحصل بحسب فعل الإرادة وهذا يمتنع أن يكون مغايراً للصدور العقلي الحاصل بحسب العقل لعدم التغاير في اللّه بين الإرادة والعقل على ما سبق تحقيقه في مب ١٦ ف ١. فإذاً ليس في اللّه صدور غير صدور الكلمة

لكن يعارض ذلك أن الروح القدس صادرٌ عن الآب كما في يوحنا ١٥ وهو غير الابن كقوله في يو ١٤: ١٦ «أنا أسأل الآب فيعطيكم معزياً آخر». فإذاً يوجد في اللّه صدورٌ غير صدور الكلمة

والجواب أن يُقال إنّ في اللّه صدورين صدور الكلمة وصدوراً آخر ولبيان ذلك فليُلاحَظ أنه ليس في اللّه صدورٌ إلا بحسب الفعل الذي لا يتعدى إلى شيءٍ خارج بل يستقر في نفس الفاعل وهذا الفعل في الطبيعة العقلية هو فعل العقل وفعل الإرادة وصدور الكلمة يُعتَبر بحسب فعل العقل وأما بحسب فعل الإرادة فيوجد عندنا صدور

آخر وهو صدور المحبة الذي به يوجد المحبوب في المحب كما أنه يتصور الكلمة يوجد الشيء المقول أو المعقول في العاقل. فإذاً يُجعَل في اللّه سوى صدور الكلمة صدورٌ آخر وهو صدور المحبة

إذاً أجيب على الأول بأنه لا يلزم بالضرورة التسلسل في الصدورات الإلهية لأن الصدور الداخلي في الطبيعة العقلية ينتهي في صدور الإرادة

وعلى الثاني بأن كل ما يوجد في اللّه فهو اللّه على ما سبق بيانه في مب ٣ ف ٣ و٤ وهذا ليس يحدث في غيره. فإذاً كل صدور غير خارجي فإنما تنتشر به الطبيعة الإلهية دون الطبائع الأُخر

وعلى الثالث بأنه وان لم يكن في اللّه تغاير بين الإرادة والعقل إلا من شأْن الإرادة والعقل أن يكون بين الصدورين الحاصلين عن فعليهما نسبةٌ ما لأن صدور المحبة لا يكون إلا بالنسبة إلى صدور الكلمة إذ ليس يمكن أن يُحبَّ شيءٌ بالإرادة ما لم يكن متصوَّراً في العقل. فإذاً كما يُعتَبر في الكلمة نسبةٌ إلى المبدإِ الذي تصدر عنه وان كان جوهر العقل وتصوره واحداً بعينه في اللّه كذلك صدور المحبة متميز بتمييز النسبة عن صدور الكلمة في الله وإن كان الإرادة والعقل واحداً بعينه في الله لأن من شأْن المحبة أن لا تصدر إلا عن تصوُّر العقل

الفصلُ الرّابعُ
هل صدور المحبة في الله توليدٌ

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن صدور المحبة في اللّه توليدٌ لأن ما يصدر في الاحياء مشابهاً لمصدره في الطبيعة يقال له متولدٌ ومولودٌ. وما يصدر في اللّه بطريق المحبة فإنه يصدر كذلك وإلا لكان أجنبياً عن الطبيعة الإلهية فيكون الصدور إلى خارج. فإذاً ما يصدر في اللّه بطريق المحبة فإنه يصدر كمولودٍ

٢ وأيضاً كما أن المشابهة من حقيقة الكلمة كذلك هي من حقيقة المحبة أيضاً ولذا

قيل في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» فإذاً إذا كان التوليد والولادة يلائم الكلمة الصادرة باعتبار المشابهة يظهر أيضاً أن التوليد يلائم المحبة الصادرة

٣ وأيضاً ليس في جنس ما ليس في أحد أنواعه فلو كان في اللّه صدورٌ للمحبة لوجب أن يكون له سوى هذا الاسم العام اسمٌ ما خاصٌّ. وليس يصح أن يُجعَل له اسمٌ آخر غير التوليد. فإذاً يظهر أن صدور المحبة في اللّه توليد

لكن يعارض ذلك أن هذا يستلزم أن الروح القدس الذي يصدر صدور المحبة يصدر كمولودٍ وهو منافٍ لقول اتاناسيوس في قانونه الإيماني «الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً»

والجواب أن يُقال إنّ صدور المحبة في اللّه لا يجب أن يقال له توليد ولبيان ذلك فليُعلم أن الفرق بين العقل والإرادة أن العقل يوجد بالفعل بحصول الشيء المعقول فيه بشبهه والإرادة توجد بالفعل لا بحصول شبهٍ ما للمراد فيها بل من طريق وجود ميلٍ ما فيها إلى المراد فإذاً الصدور الذي يكون بحسب العقل يحصل بحسب المشابهة وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون له حقيقة التوليد لأن كل مولِّدٍ فإنه يولِّد ما يشبهه وأما الصدور الذي يكون بحسب الإرادة فليس يُعتَبر بحسب المشابهة بل بالأحرى بحسب الباعث أو المحرّك إلى شيءٍ ولذا فما يصدر في اللّه بطريق المحبة فليس يصدر كمولودٍ أو ابنٍ بل بالأحرى كروح وهذا الاسم يؤْتى به للدلالة على تحريك أو بعثٍ ما حيوي باعتبار أن واحداً يُقال إنّه يتحرك أو يُبعَث إلى فعل شيءٍ من المحبة

إذاً أجيب على الأول بأن كل ما يوجد في اللّه فهو عين طبيعته ومن ثمَّ فحقيقة هذا الصدور أو ذاك الخاصة التي بها يمتاز واحدٌ عن آخر لا يمكن اعتبارها من جهة تلك الوحدة بل إنما يجب اعتبارها بحسب نسبة صدورٍ إلى آخر وهذه النسبة تعتبر بحسب حقيقة الإرادة والعقل. فإذاً كلا الصدورين في اللّه إنما يختص بالاسم الموضوع للدلالة على حقيقته الخاصة بحسب حقيقة الإرادة والعقل الخاصة ومن ثمَّ

فما يصدر بطريق المحبة فهو حاصلٌ على الطبيعة الإلهية وليس يقال له مع ذلك مولودٌ

وعلى الثاني بأن اختصاص المشابهة بالكلمة ليس كاختصاصها بالمحبة فهي تختص بالكلمة من حيث أن الكلمة شبهٌ ما للشيءِ المعقول كما أن المتولّد هو شبه المولِّد وتختص بالمحبة لا من حيث أن المحبة هي مشابهة بل لأن المشابهة هي مبدأُ المحبة فإذاً ليس يلزم كون المحبة متولّدة بل كون المتولّد مبدأً لها

وعلى الثالث بأنه ليس لنا أن نسمي اللّه إلا من مخلوقاته كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ ولأن انتشار الطبيعة في المخلوقات لا يكون إلا بالتوليد فليس للصدور في اللّه اسمٌ خاص سوى التوليد. فإذاً الصدور الذي ليس توليداً قد بقي دون اسم خاص ولكنه يجوز أن يسمى نفخاً لأنه صدور الروح

الفصلُ الخامسُ
هل يوجد في الله أكثر من صدورين

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن في اللّه أكثر من صدورين لأن اللّه كما يتصف بالعلم والإرادة كذلك يتصف بالقدرة فإذا كان يُجعَل فيه صدوران بحسب العقل والإرادة يظهر أنه يجب أن يُجعَل فيه صدورٌ ثالثٌ بحسب القدرة

٢ وأيضاً يظهر أن الخيرية هي أخصُّ مبدإٍ للصدور لاتصاف الخير بأنه مفيضٌ لذاته. فإذاً يظهر أنه يجب أن يُجعَل في اللّه صدورٌ بحسب الخيرية

٣ وأيضاً أن قوة التوليد هي في اللّه أعظم منها فينا. ونحن ليس فينا صدورٌ واحدٌ للكلمة فقط بل صدورات كثيرة فإنه يصدر فينا من كلمةٍ أُخرى وكذا يصدر من محبةٍ محبةٌ أُخرى. فإذاً يوجد في اللّه أيضاً أكثر من صدورين

لكن يعارض ذلك أن ليس في اللّه إلا صادران فقط وهما الابن والروح القدس فإذاً ليس فيه إلا صدوران فقط

والجواب أن يُقال إنّ الصدورات في اللّه لا يمكن أخذها إلا بحسب الأفعال التي تستقرّ في الفاعل وهذه الأفعال ليس منها في الطبيعة العقلية والإلهية إلا اثنان وهما العلم والإرادة لأن الشعور الذي يظهر أنه فعل في الشاعر هو خارجٌ عن الطبيعة العقلية وليس خارجاً بالكلية عن جنس الأفعال المتعدية إلى الخارج لأن الاحساس يستكمل بفعل المحسوس في الحسّ. فإذاً يبقى أنه لا يمكن أن يوجد في اللّه صدورٌ غير صدور الكلمة والمحبة

إذاً أجيب على الأوّل بأن القدرة هي مبدأُ الفعل في الغير فإذاً إنما يحصل بحسب القدرة فعلٌ إلى الخارج وهكذا لا يحصل بحسب صفة القدرة صدور اقنومٍ إلهيٍّ بل صدور المخلوقات فقط

وعلى الثاني بأن الخير يتعلق بالذات لا بالفعل إلا أن يُعتَبر الفعل كموضوع الإرادة كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. فإذاً لما كان لا بدَّ من أخذ الصدورات الإلهية بحسب بعض الأفعال لم يكن يؤْخذ بحسب الخيرية وغيرها من الصفات التي تشبهها إلا صدورا الكلمة والمحبة من حيث أن اللّه يعلم ويحبُّ ذاته وحقيَّته وخيريته

وعلى الثالث بأن اللّه بفعلٍ واحدٍ بسيط يعلم جميع الأشياء وكذا يريدها كما تقدم في مب ١٤ ف ٥ ومب ١٩ ف ٥ فإذاً يستحيل فيه صدور كلمةٍ عن الكلمة ومحبةٍ عن المحبة بل إنما يوجد فيه كلمةٌ واحدةٌ كاملةٌ ومحبةٌ واحدةٌ كاملةٌ وبذلك يتبين توليده الكامل

المبحثُ الثامنُ والعشرون
في الاضافات الإلهية ـ وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاضافات الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل

يوجد في اللّه إضافات حقيقية ــ ٢ هل تلك الإضافات هي نفس الذات الإلهية أو متعلقة بها تعلقاً خارجياً ــ ٣ هل يجوز أن يكون في اللّه إضافات متكثرة متمايزة حقيقيةً ــ ٤ في عدد هذه الإضافات

الفصلُ الأوّل

هل يوجد في الله إضافاتٌ حقيقية

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه إضافاتٌ حقيقية فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث «إذا حَمَلَ واحدٌ المقولات على اللّه فجميع ما يجوز حمله فإنه يستحيل جوهراً وأما الإضافة فلا يجوز أصلاً أن تُحمَل عليه» وكل ما هو موجودٌ في اللّه حقيقةً يجوز حمله عليه. فإذاً الإضافة ليست موجودة حقيقةً في اللّه

٢ وأيضاً قال بويسيوس في ذلك الكتاب نفسه «ان ما في الثالوث من إضافة الآب إلى الابن وإضافة كل منهما إلى الروح القدس كإضافة شيءٍ بنفسه إلى نفسه» ومثل هذه الإضافة اعتبارية فقط لاستلزام كل إضافة حقيقية طرفين حقيقيَّين فإذاً الإضافات التي تجعل في اللّه ليس إضافات حقيقية بل اعتبارية فقط

٣ وأيضاً ان إضافة الأبوة هي إضافة المبدإ. والقول أن اللّه هو مبدأُ المخلوقات لا يفيد إضافةً حقيقيةً بل اعتبارية فقط. فإذاً ليست الأبوة في اللّه إضافةً حقيقية وقس عليها الإضافات الأُخر التي تجعل في اللّه

٤ وأيضاً أن التوليد في اللّه هو بحسب صدور الكلمة المعقولة. والإضافات اللاحقة لفعل العقل إضافاتٌ اعتبارية. فإذاً الأبوة والبنوة المقولتان في اللّه بحسب التوليد إضافتان اعتباريتان فقط

لكن يعارض ذلك أن الآب إنما يقال من الأبوة والابن إنما يقال من البنوة فلو لم تكن الأبوة والبنوة موجودتين في اللّه حقيقةً لم يكن اللّه اباً أو ابناً حقيقةً بل اعتباراً فقط وهذه هي بدعة سابلِّيوس

والجوب أن يُقال إنّ بعض الإضافات موجود في اللّه حقيقةً ولبيان ذلك

فليُلاحَظ أنه إنما يوجد أشياءُ اعتباراً لا حقيقة في الإضافة فقط ممَّا ليس في بقية الأجناس لأن الأجناس الأخرى كالكم والكيف تدل بحسب حقيقتها الخاصة على شيءٍ موجودٍ في شيءٍ واما الإضافة فإنما تدل بحسب حقيقتها الخاصة على نسبة إلى شيءٍ فقط وهذه النسبة قد يكون لها وجودٌ في طبيعة الأشياءِ كما إذا كان بين بعض الأشياءِ بحسب طباعها نسبة متكررة وميلٌ متكررٌ وهذه الإضافات لا بد أن تكون حقيقيةً وذلك كما يوجد في الجسم الثقيل ميلٌ ونسبة إلى المكان الوسط ولذا كان في الجسم الثقيل نسبةٌ ما بالقياس إلى المكان الوسط وقس على ذلك. وقد لا توجد النسبة المدلول عليها بالإضافة إلا في تصور العقل المتعقِل شيئاً بالقياس إلى آخر وحينئذٍ تكون الإضافة اعتبارية فقط كما إذا قاس العقل الإنسان إلى الحيوان قياس النوع إلى الجنس. ولكن متى صَدَر شيءٌ عن مبدإٍ مماثل له في الطبيعة فلا بد أن يكون كلاهما أي الصادر وما يصدر عنه متكافئين في النسبة وهكذا يجب أن يكون بينهما نسبةٌ متكررة حقيقية فإذاً لما كان الصدوران الإلهيان في طبيعةٍ واحدة بعينها على ما مرّ تحقيقه في المبحث السابق ف ٢ و ٤ فلا بدَّ أن تكون الإضافات المأخوذة بحسب الصدورين الإلهيين إضافاتٍ حقيقية

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما يُقال إنّ الإضافة لا تُحمَل على اللّه أصلاً بحسب حقيقتها الخاصة أي من حيث أن الحقيقة الخاصة لما يقال له إضافة لا تؤْخذ بالقياس إلى ما هي موجودة فيه بل بالنسبة إلى آخر. ولم يرد بذلك نفي الإضافة عن اللّه بل انها لا تُحمَل عليه كشيءٍ موجودٍ فيه بحسب حقيقة الإضافة الخاصة بل بالأحرى كشيءٍ له نسبة إلى الغير

وعلى الثاني بأن الإضافة المتضمنة في لفظ النفس إضافة اعتبارية فقط إذ أخذ النفس بالإطلاق لأن هذه الإضافة لا يمكن قيامها إلا في نسبة يصوّرها العقل في شيءٍ بالنظر إلى نفسه باعتبارين فيه بخلاف ما لو قيل أن بعض الأشياء واحدٌ بعينه لا

بالعدد بل بحقيقة الجنس أو النوع. ومن ثم فبويسيوس يشبّه الإضافات الإلهية بإضافة الهو هو لا من كل وجه بل باعتبار عدم تغاير الجوهر بها كما لا يتغاير أيضاً بإضافة الهو هو

وعلى الثالث بأنه لما كانت الخليقة تصدر عن اللّه مغايرةً له في الطبيعة كان خارجاً عن رتبة الخليقة كلها وليست نسبته إلى المخلوقات حاصلةً له من جهة طبعه لأنه ليس يصدرها بضرورة طبعهِ بل بعقله وإرادته على ما مرَّ في مب ١٩ ف ٣ و٤ ومب ١٤ ف ٨ ولذا لم يكن في اللّه إضافةٌ حقيقيةٌ إلى المخلوقات بل كان في المخلوقات إضافة حقيقية إليه تعالى لاندراجها تحت ترتيبه وتعلقها به طبعاً وأما الصدوران الإلهيان فهما في طبيعة واحدة بعينها فلا مماثلة

وعلى الرابع بأن الإضافات اللاحقة لفعل العقل وحده هي في الأشياءِ المعقولة إضافات اعتبارية فقط لِمَا أَن العقل يصورها بين شيئين معقولين وأما الإضافات اللاحقة لفعل العقل الكائنة بين الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً وما تصدر عنه فليست اعتبارية فقط بل حقيقية لأن العقل أيضاً شيءٌ حقيقيٍ وله نسبة حقيقية إلى ما يصدر صدوراً عقلياً كنسبة الجسماني إلى ما يصدر صدوراً جسمانياً وهكذا تكون الأبوة والبنوة إضافتين حقيقيتين في اللّه

الفصلُ الثَّاني
هل الإضافة في اللّه هي نفس ذاتهِ

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الإضافة في اللّه ليست نفس ذاته فقد قال اغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٥ «ليس كل ما يقال في اللّه فإنه يقال بحسب الجوهر» لأنه يقال فيه شيءٌ بالإضافة كالآب بالإضافة إلى الابن ومثل ذلك لا يقال بحسب الجوهر. فإذاً ليست الإضافة نفس الذات الإلهية

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ «كل شيءٍ يقال بالإضافة

فهو أيضاً شيء زائد على المضاف كالإنسان المولى والإنسان العبد». فإذاً إذا كان في اللّه إضافاتٌ ما فيجب أن يكون فيه سوى الإضافات شيءٌ آخر وهذا لا يمكن أن يكون غير الذات. فإذاً الذات مغايرة للإضافات

٣ وأيضاً ان وجود المضاف إنما يعقل بالقياس إلى غيره كما في المقولات في باب المضاف فلو كانت الإضافة هي نفس الذات الإلهية لكان وجود الذات الإلهية إنما يعقل بالقياس إلى الغير وهذا منافٍ لكمال الوجود الإلهي البالغ نهاية الإطلاق والاستقلال على ما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ٢. فإذاً ليست الإضافة نفس الذات الإلهية

لكن يعارض ذلك أن كل شيءٍ ليس نفس الذات الإلهية فهو خليقةٌ والإضافة تلائم اللّه حقيقةً فلو لم تكن الذات الإلهية لكانت خليقةً فلم يجب لها تقديم عبادة اللَّتْرِيَّا[1] وهذا ينافيه ما يلحَّن في المقدمة حيث يقال «لتُعبَد في الأقانيم الخاصة وفي الذات الوحدانية وفي العظمة المساواة»

والجواب أن يُقال إنّه يُقال إنّ جِلبرتوس بُرِّتانوس قد ضل في هذه المسئلة إلا أنه لم يلبث ان رجع عن ضلاله في المجمع الريمي فإنه قال بأن الإضافات في اللّه مصاحبة للذات أي متعلقة بها تعلقاً خارجياً ولايضاح ذلك يجب أن يُعلم أنه في كل جنس من أجناس العرض التسعة يُعتَبر أمران أحدهما الوجود الملائم لكلٍ منها من حيث هو عرضٌ وهو في جميعها بالعموم الوجود في موضوع لأن حقيقة العرض قائمة بالوجود في شيءٍ الثاني ويمكن اعتباره في كل واحدٍ هو الحقيقة الخاصة لكلٍ من تلك الأجناس وفي غير الإضافة منها كالكم والكيف مثلاً تعتبر أيضاً حقيقة الجنس الخاصة بالنسبة إلى الموضوع فإن الكم يقال له مقدار الجوهر والكيف حال الجوهر وأما الحقيقة الخاصة للإضافة فلا تعتبر بالنسبة إلى ما هي فيه بل بالنسبة إلى شيءٍ خارجٍ

---

١ كلمة يونانية معناها في اللغة العبادة والخدمة وفي الاصطلاح عبادة اللّه

ومن ثمَّ فإذا اعتبرنا أيضاً الإضافات في المخلوقات بما هي إضافات وجدناها مصاحبةً لا متعلقة تعلقاً داخلياً أي أنها تدل على نسبة عارضةٍ بنحوٍ من الأنحاء للشيء المضاف بحسب صدورها عنه إلى الغير. وأما إذا اعتبرت الإضافة بما هي عرضٌ فهي بهذا الاعتبار موجودة في موضوع وذات وجودٍ عرضي فيه إلا أن جلبرتوس بُرّتانوس إنما لاحظ الإضافة بالاعتبار الأول فقط. على أن كل ما كان في المخلوقات ذا وجودٍ عرضي فهو بحسبما يُجعَل في اللّه ذو وجودٍ جوهري إذ ليس يوجد شيءٌ في اللّه وجودَ عرضٍ في موضوع بل كل ما في اللّه فهو عين ذاته وعلى هذا فمن الجهة التي تكون بها الإضافة في المخلوقات ذات وجود عرضي في موضوع يكون للإضافة الموجودة حقيقة في اللّه نفس وجود الذات الإلهية وهي هي بعينها من كل وجهٍ والإضافة لا يُدَلُّ فيها على نسبةٍ إلى الذات بل بالأحرى إلى مقابلها وبذلك يتضح أن الإضافة الموجودة حقيقةً في اللّه هي عين الذات في الحقيقة ولا تغايرها إلا في الاعتبار فقط من حيث أن الإضافة تفيد نسبةً إلى مقابلها الذي لا يفيده اسم الذات. فإذاً يتضح أن لا تغاير في اللّه بين وجود الإضافة ووجود الذات بل هما واحدٌ بعينه

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس المراد بكلام اوغسطينوس الموردَ أن الأبوة أو غيرها من الإضافات التي في اللّه ليست في وجودها نفس الذات الإلهية بل انها لا تُحمَل حَمْلَ الجوهر كشيءٍ موجودٍ في ما تقال عليه بل كنسبة إلى الغير ولذا يُقال إنّ للّه ليس فيه إلا مقولتان فقط لأن بقية المقولات تفيد نسبة إلى ما تقال عليه من جهة وجودها ومن جهة حقيقة جنسها الخاص وليس في اللّه ما يمكن أن يكون له نسبةٌ إلى ما يوجد فيه أو يقال عليه سوى نسبة الهُوْهُو بسبب بساطة اللّه العظمى

وعلى الثاني بأنه كما أن ما يقال بالإضافة في المخلوقات لا يوجد فيه نسبةٌ إلى الغير فقط بل شيءٌ مطلقٌ أيضاً كذلك الأمر في اللّه أيضاً ولكن على حالٍ مختلفة فيهما لأن ما يوجد في الخليقة سوى ما يدخل في مفهوم الاسم المضاف فهو مغاير له وأما في اللّه

فليس بمغايرٍ له هو هو بعينه ولا يفي اسم الإضافة بتمام التعبير عنه بحيث يكون داخلاً في مفهومه فقد مرّ في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الأسماء الإلهية ان ما يدخل في كمال الذات الإلهية أعظم من أن يُدَلّ عليه باسمٍ. فإذاً ليس يلزم أن يكون في اللّه سوى الإضافة شيءٌ آخر مغايرٌ لها حقيقةً بل باعتبار مفهوم الأسماء فقط

وعلى الثالث بأنه لو لم يكن داخلاً في الكمال الإلهي إلا ما يدلُّ عليه الاسم المضاف للزم كون وجود اللّه ناقصاً باعتبار كونه بالقياس إلى غيره كما أنه لو لم يكن داخلاً فيه الا ما يدل عليه اسم الحكمة لما كان هناك شيءٌ قائم بنفسه. ولكن لما كان كمال الذات الإلهية هو أعظم من أن تحيط به دلالة اسمٍ لم يلزم من عدم دلالة الاسم المضاف أو غيره من الأسماء المقولة على اللّه على شيءٍ كامل ان وجود الذات الإلهية ناقصٌ فإن الذاتِ الإلهية مستجمعةٌ في نفسها لكمالات جميع الأجناس كما مر في مب ٤ ف ٢

الفصلُ الثَّالثُ
هل الإضافات التي في الله متمايزةٌ حقيقةً

يتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الإضافات التي في اللّه ليست متمايزةً حقيقةً لأن الأشياء التي هي عين شيءٍ واحدٍ بعينه فهي شيءٌ واحدٌ بعينه. وكل إضافة موجودة في اللّه فهي في الحقيقة عين الذات الإلهية. فإذاً ليست الإضافات الإلهية متمايزةً حقيقةً

٢ وأيضاً كما أن الأبوة والبنوة ممتازتان بحسب مفهوم الاسم عن الذات الإلهية كذلك الخيرية والقدرة أيضاً. والخيرية والقدرة الإلهية لا يحصل فيهما تمايزٌ حقيقيٌ بحسب هذا التمايز الاعتباري. فإذاً كذلك الأبوة والبنوة أيضاً

٣ وأيضاً ليس في اللّه حقيقي إلا من جهة الأصل. وليس يظهر أن إحدى الإضافات تصدر عن الأخرى. فإذاً ليست الإضافات متمايزة حقيقةً

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالوث «الجوهر في اللّه يتضمن

الوحدانية والإضافة تكثِّر الثالوث» فلو لم تكن الإضافات متمايزةً حقيقةً لم يكن في اللّه ثالوثٌ حقيقي بل اعتباريٌ فقط وهذا هو ضلال سابلَيوس

والجواب أن يقال متى أُثبِتَ شيءٌ وجب أن يُثبَت له كل ما هو من حقيقة ذلك الشيء كما أن من أُثبِت له الإنسانية وجب أن يُثبَت له الناطقية. ومن حقيقة الإضافة نسبة شيءٍ إلى آخر بها يقابل شيءٌ غيره بالإضافة وإذ كان في اللّه إضافة حقيقية كما مرَّ في الفصل الأول يجب أن يكون فيه تقابلٌ حقيقي والتقابل الحقيقي يدخل في حقيقته التمايز. فإذاً يجب أن يكون في اللّه تمايزٌ حقيقيٌ لا بحسب الحقيقة المطلقة التي هي الذات البالغة غاية الوحدانية والبساطة بل بحسب الحقيقة الإضافية

إذاً أجيب على الأول بأن القول أن الأشياءَ التي هي عين شيءٍ واحد بعينه هي شيءٌ واحدٌ بعينه حجةٌ إنما تتجه في الأشياءِ التي هي شيءٌ واحدٌ بعينه حقيقةً واعتباراً كالثوب واللباس كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ لا في الأشياء المتغايرة اعتباراً ولذا قال هناك أن الفعل وان كان عين الحركة كما هو الانفعال أيضاً لا يلزم مع ذلك كون الفعل والانفعال شيئاً واحداً بعينه لأن في الفعل نسبةً كنسبة ما منه الحركة في المتحرك وفي الانفعال نسبةً كنسبة ما من الغير وهكذا وان يكن كل من الأبوة والبنوة عين الذات الإلهية حقيقة إلا أن بينهما في حقيقتيهما الخاصتين تقابلاً في النسبة. فإذاً هما متمايزتان

وعلى الثاني بأن القدرة والخيرية ليستا متضمنتين في حقيقتيهما تقابلاً فلا مماثلة

وعلى الثالث بأن الإضافات وان لم تكن كلٌّ منها في الحقيقة ناشئة أو صادرة عن الأُخرى إلا أنها تعتبر متقابلةً بحسب صدور شيءٍ عن آخر

الفصلُ الرابعُ

هل يوجد في اللّه أربع إضافات حقيقية فقط أي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور

يُتخطّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه أربع إضافات حقيقية فقط أي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور لوجوب أن يُعتَبر في اللّه أيضاً إضافة العالم إلى المعلوم وإضافة المريد إلى المراد وهما في ما يظهر إضافتان حقيقيتان غير داخلتين في الإضافات المذكورة. فإذاً ليست الإضافات الحقيقية في اللّه أربعاً فقط

٢ وأيضاً أن الإضافات الحقيقية تؤْخذ في اللّه بحسب صدور الكلمة العقلي والإضافات العقلية تتكثر إلى غير النهاية كما قال ابن سينا. فإذاً يوجد في اللّه إضافات حقيقية غير متناهية

٣ وأيضاً أن الصوَر موجودةٌ في اللّه منذ الأزل كما مرَّ في مب ١٥ ف ١ وهي لا تتمايز إلا بحسب القياس إلى الأشياء الخارجة كما مر في مب ١٥ ف ٢. فإذاً يوجد في اللّه إضافات أزلية أكثر جداً

٤ وأيضاً أن المساواة والمشابهة والهوهو إضافات. وهي موجودة في اللّه منذ الأزل فإذاً يوجد في اللّه منذ الأزل إضافات أكثر من الإضافات المذكورة

لكن يعارض ذلك في ما يظهر أنها أقل مما ذكر فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢١ «الطريق من اثينا إلى تيبايس هو نفس الطريق من تيبايس إلى أثينا» فيظهر من ثمه أن الإضافة التي من الآب إلى الابن المسماة أبوة هي كذلك نفس الإضافة التي من الابن إلى الآب المسماة بنوة. فإذاً ليس في اللّه أربع إضافات

والجواب أن يُقال إنّ كل إضافة فمبناها أما على الكم كالضعف والنصف أو على الفعل والانفعال كالفاعل والمفعول والاب والابن والمولى والعبد ونحو ذلك كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ وإذ كان اللّه منزهاً عن الكم لأنه عظيمٌ بلا كمية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١ يبقى أن الإضافة الحقيقية في اللّه

لا يمكن أن تكون مبنية إلا على الفعل ولكن ليس على الأفعال التي بحسبها يصدر شيءٌ خارجٌ عن اللّه لأن إضافات اللّه إلى المخلوقات ليست فيه حقيقةً كما مرَّ في مب ١٣ ف ٧ فبقي أنه لا يمكن أخذ الإضافات الحقيقية في اللّه إلا بحسب الأفعال التي بحسبها يحصل الصدور في اللّه لا إلى الخارج بل إلى الداخل. وليس يحصل بذلك إلا صدور أن فقط كما مرّ في مب ٢٧ ف ٣ أحدهما يؤخذ بحسب فعل العقل وهو صدور الكلمة والثاني بحسب فعل الإرادة وهو صدور المحبة ولا بدَّ في كل صدور من أخذ إضافتين متقابلتين إحداهما إضافة الصادر عن المبدإِ والأخرى إضافة المبدإِ فصدور الكلمة يسمَّى توليداً بحسب الحقيقة الخاصة التي بها يصدق التوليد على الاحياء وإضافة مبدإِ التوليد في الاحياء الكاملة يقال لها أبوة وإضافة الصادر عن المبدإِ يقال لها بنوة. وأما صدور المحبة فليس له اسمٌ خاصٌ كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤ فكذا إذاً الإضافات التي تؤْخذ بحسبه إلا أن إضافة مبدإِ هذا الصدور تسمَّى نفخاً وإضافة الصادر تسمَّى صدوراً[١] وان كان هذان الاسمان يرجعان إلى الصدورات أو الأصول لا إلى الإضافات

إذاً أجيب على الأول بأن ما يتغاير فيه العقل والمعقول والمريد والمراد يمكن وجود إضافة حقيقيةٌ فيه للعلم إلى الشيءِ المعلوم وللمريد إلى الشيء المراد وأما في اللّه فالعقل والمعقول واحدٌ بعينه من كل وجهٍ لأنه بتعقله ذاته يعقل جميع ما سواه وكذا حكم الإرادة والمراد ومن ثمّ لم تكن هذه الإضافات حقيقية في اللّه كما أن إضافة شيء بنفسه إلى نفسه ليست حقيقية ومع ذلك فإن الإضافة إلى الكلمة حقيقية لأن الكلمة تُعقَل من جهة الشيء المعقول يسمَّى كلمة

وعلى الثاني بأن الإضافات العقلية تتكثر فينا إلى غير النهاية لأن الإنسان يعقل

---

١ ومنهم من يسميها في العربية انبثاقاً وهو بمعنى الصدور

بفعلٍ الحجر ويعقل بفعلٍ آخر أَنه يعقل الحجر ويعقل بفعلٍ آخر انه يعقل ذلك وعلى هذا النمط تتكثر أفعال التعقل وبالنتيجة الإضافات العقلية إلى غير النهاية ولكن هذا لا محلّ له في الله لأنه يعقل جميع الأشياء بفعلٍ واحد فقط

وعلى الثالث بأن نِسَب الصور معقولةٌ من الله فلا يلزم من تكثُّرها تكثُّر الإضافات فيه بل أنه يعرف إضافات متكثرة

وعلى الرابع بأن المساواة والمشابهة ليستا في اللّه إضافتين حقيقيتين بل اعتباريتين فقط كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ٣

وعلى الخامس بأن الطريق من كل من الطرفين إلى الآخر واحدٌ بعينه إلا أن النسبة متغايرة. فإذاً لا يصح أن يُنتَج من ذلك ان إضافة الآب إلى الابن وعكسها إضافة واحدة بعينها بل إنما يصح إنتاج ذلك في حق شيءٍ مطلقٍ لو كان وسطاً بينهما

المبحثُ التاسع والعشرون
في الأقانيم الإلهية ـ وفيه أربعة فصول

بعد أن نمهَّد ما ظهر أن تقديم معرفتِه لازم من الصدورات والإضافات وجب الشروع في الأقانيم وسيُبحَث فيها أولاً على وجه الإطلاق ثم على وجه النسبة والبحث المُطلَق يجب أن يكون أولاً عنها بالإجمال ثم عن كلٍ منها بالخصوص. أما البحث عنها بالإجمال فيظهر أنهُ يرجع إليهِ أربعة ــ الأول دلالة اسم الأقنوم ــ الثاني عدد الأقانيم ــ الثالث ما يلحق عدد الأقانيم أو يقابلهُ كالمباينة والمشابهة ونحوهما ــ الرابع ما يتعلق بمعرفة الأقانيم ــ أما الأول فالبحث فيهِ يدور على أربع مسائل ــ ١ في حد الأقنوم ــ ٢ في نسبة الأقنوم إلى الذات والقيام بالنفس والايبستزي ــ ٣ هل اسم الأقنوم ملائِم للّه ــ ٤ ما المراد بهِ في اللّه.

الفصلُ الأوَّلُ
في حدّ الأقنوم

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن حد الأقنوم الذي وضعه بويسيوس في

كتاب الطبيعتين وهو قوله «الأقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة» غير صحيح إذ ليس يحدّ شيءٌ جزئي. والأقنوم يدل على شيءٍ جزئي. فإذاً ليس يصح تعريفه

٢ وأيضاً أن الجوهر المأخوذ في حد الأقنوم لا يخلو أن يكون المراد به اما الجوهر الأول أو الثاني فإن كان المراد به الجوهر الأول فلا فائدة في زيادة المفرد لأن الجوهر الأول هو الجوهر المفرد وإن كان المراد به الجوهر الثاني كانت تلك الزيادة باطلة وموجبة للتقابل لأن الجواهر الثانية يراد بها الأجناس أو الأنواع. فإذاً الحد المذكور فاسدٌ

٣ وأيضاً أن اسم المعنى لا يؤْخذ في حد العين فلا يصح حد الإنسان بأنه نوع الحيوان لأن الإنسان اسم عينٍ والنوع اسم معنىً. فإذاً لما كان الأقنوم اسم عين لأن المراد به جوهرٌ ذو طبيعةٍ ناطقة كان أخذ المفرد الذي هو اسم معنىً في حده غير صحيح

٤ وأيضاً أن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون في ما هي فيه بالذات لا بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣ والأقنوم يوجد في غير المتحركات كاللّه والملائكة. فإذاً لم يكن واجباً أخذ الطبيعة في حد الأقنوم بل بالأحرى أخذ الذات

٥ وأيضاً ان النفس المفارقة جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة وهي ليست أقنوماً. فإذاً ليس حد الأقنوم بما ذكر صحيحاً

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس المتقدم

والجواب أن يُقال إنّه وإن كان الكليُّ والجزئيُّ يوجدان في جميع الأجناس إلا أن المفرد أي الشخص يوجد بوجهٍ مخصوص في جنس الجوهر لأن الجوهر يتشخص بنفسه وأما الأعراض فتتشخص بالموضوع الذي هو لجوهر فإنه يقال هذا البياض باعتبار كونه في هذا الموضوع وعليه فكان من الصواب أيضاً اختصاص أشخاص الجوهر عن سواها باسمٍ خاصٍ فإنها تدعى إيبستزيات أو جواهر أولى. على أن الجزئي والشخص يوجد أيضاً بوجهٍ أخص وأكمل في الجواهر الناطقة التي هي ربة أفعالها والتي لا تنفعل

فقط كاغيارها بل تفعل بأنفسها والأفعال إنما تكون في الجزئيات ولذا قد اختصت جزئيات الطبيعة الناطقة من بين سائر الجواهر باسمٍ خاصٍ وهو الأقنوم وبهذا أُخذ الجوهر المفرد في حد الأقنوم المتقدم من حيث يدل على الجزئي في جنس الجوهر وقيل ذو طبيعة ناطقة من حيث يدل على الجزئي في الجواهر الناطقة

إذاً أجيب على الأول بأنه وان امتنع حد هذا الجزئي أو ذاك إلا أن ما يرجع إلى حقيقة الجزئية العامة لا يمتنع حده وبهذا الاعتبار قد حدَّ الفيلسوف في كتاب المقولات الجوهر الأول وبويسيوس الأقنوم

وعلى الثاني بأن بعضاً قالوا إن المراد بالجوهر في حد الأقنوم هو الجوهر الأول الذي هو الايبستزي ومع ذلك ليست زيادة المفرد دون فائدة لأنه باسم الايبستزي أو الجوهر الأول إنما يخرج حقيقة الكلي والجزءِ إذ لا يُقال إنّ ألإنسان المشترك ايبستزٍ ولا اليد لكونها جزءاً وأما قيد المفرد فمُخرِجٌ لحقيقة المتخذ عن الأقنوم لأن الطبيعة الإنسانية ليست أقنوماً لأنها متخذة من الأشرف أي من كلمة اللّه. لكن الأمثل ان يُقال إنّ الجوهر يؤْخذ بالعموم بحسب انقسامه إلى أول وثانٍ وأُتي بالمفرد تخصيصاً له بالجوهر الأول

وعلى الثالث بأنه قد يؤْتى بالفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية أما لجهلنا هذه أو لعدم وجود أسماءٍ لها كما إذا حُدّت النار بأنها جرمٌ بسيطٌ حارٌ يابسٌ لأن الاعراض الخاصة هي معلولات الصور الجوهرية وموضحة لها وكذا أسماءُ المعاني قد تؤْخذ في حدود الأعيان إقامةَ لها مقام ما لم يوضع من أسماء الأعيان وعلى هذا النحو يؤْخذ اسم المفرد في حدّ الأقنوم على حال القيام بالنفس الملائمة للجواهر الجزئية

وعلى الرابع بأن اسم الطبيعة وضع أولاً للدلالة على توليد الاحياء الذي يقال له ولادة كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٥ ولما كان هذا التوليد حاصلاً عن مبدإٍ

داخلٍ تُوُسّعَ فيه إلى الدلالة على المبدإِ الداخل لكل حركة وهكذا تُحَدُّ الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣ ولما كان هذا المبدأُ أما صوريّاً أو ماديّاً أطلقت الطبيعة بالعموم على الصورة والمادَّة ولما كانت ماهية كل شيءٍ إنما تتكمَّل بالصورة قيل بالعموم لماهية كل شيءٍ وهي المدلول عليها بحده طبيعة وهكذا تؤْخذ الطبيعة هنا ولذا قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان «الطبيعة هي الفصل النوعي المصورِّ لكل شيءٍ» لأن الفصل النوعي هو الذي يكمل الحد ويؤْخذ من صورة الشيء الخاصة وهذا كان أخذ الطبيعة في حد الأقنوم الذي هو فردٌ ما لجنسٍ معيَّنٍ أليق من أخذ الذات المأْخوذة من الوجود الذي هو في نهاية العموم

وعلى الخامس بأن النفس هي جزءُ النوع الإنساني ولذلك فهي وإن كانت مفارقةً إلا أنها كانت من طبعها قابلة للاتصال بالبدن لا يجوز أن يقال لها جوهر مفردٌ أي ايبستز أو جوهر أول كما لا يجوز أن يقال ذلك لليد أو لغيرها من أجزاء الإنسان وهكذا لا يلائمها لا حدُّ الأقنوم ولا اسمه

الفصلُ الثَّاني
هل الأقنوم هو نفس الايبستزي والقيام بالنفس والذات

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأقنوم هو نفس الايبستزي والقيام بالنفس والذات فقد قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان «اليونان قد سموا الجوهر المفرد ذا الطبيعة الناطقة باسم الايبستزي» وهذا هو المراد عندنا أيضاً باسم الأقنوم فإذاً الأقنوم هو نفس الايبستزي من كل وجهٍ

٢ وأيضاً كما نقول إن في اللّه ثلاثة أقانيم كذلك نقول ان فيه ثلاثة قيامات بالنفس وما ذلك إلا لأن الأقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيءٍ واحدٍ بعينه فإذاً الأقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيءٍ واحدٍ بعينه

٣ وأيضاً قال بويسيوس في شرح المقولات أن أُوسِيّا التي هي عين الذات تدل على

المركب من مادَّةٍ وصورة والمركب من مادَّة وصورة شخص من أشخاص الجوهر ويقال له أيضاً ايبستزٍ وأقنوم فإذاً يظهر أن جميع الأسماء المذكورة تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الطبيعتين إن الأجناس والأنواع قائمة بأنفسها فقط وأما الأشخاص فليست قائمةً بأنفسها بل حاملةً أيضاً والقيامات بالنفس تقال (في اللاتينية) من subsistere (أي ثبت أو قام بنفسه) والجواهر أو الايبستزيات تقال من substare (أي حَمَل) فإذاً لما كانت الايبستزية أو الأقنومية لا تلائم الأجناس أو الأنواع لم تكن الجواهر أو الأقانيم عين القيامات بالنفس

٥ وأيضاً قال بويسيوس في شرح المقولات «يقال ايبستزي للهيولى ويقال أو سياسي أي القيام بالنفس للصورة» ولكنه ليس يقال أقنوم لا للصورة ولا للهيولى فإذاً الأقنوم مغاير للايبستزي وللقيام بالنفس

والجواب أن يُقال إنّ الجوهر يقال بمعنيين كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٥ فيقال بأحدهما على ماهية الشيءِ المدلول عليها بالحد وبهذا المعنى نقول ان الحد يدل على جوهر الشيءِ وهذا الجوهر يسميه اليونان أُوسيًّا وقد نسميه نحن ذاتاً ويقال بالمعنى الآخر على الموضوع أو الفرد القائم بنفسه في جنس الجوهر وهذا إذا أُخِذَ بالعموم فيجوز أن يسمَّى باسم معنىً وهكذا يقال له فرد ويسمّى أيضاً بثلاثة أسماء عين فيقال له ذو طبيعةٍ وقيامٌ بالنفس وايبستزٍ بحسب اعتبارات ثلاثة في الجوهر المقول له ذلك لأنه باعتبار وجوده بنفسه لا في غيرهِ يسمى قياماً بالنفس إذ إنما نطلق القيام بالنفس على ما يوجد في نفسه لا في غيرهِ. وباعتبار وجود طبيعة عامة فيه يقال له ذو طبيعة كما أن هذا الإنسان ذو طبيعة إنسانية. وباعتبار وجود اعراضٍ فيه يقال له ايبستزٍ أو جوهرٌ. وما تدل عليه بالعموم هذه الأسماء الثلاثة في جنس الجواهر بأسره يدل عليه الأقنوم في جنس الجواهر الناطقة

إذاً أجيب على الأوَّل بأن الايبستزي عند اليونان يدل وضعاً على أي شخصٍ من أشخاص الجوهر وامّا اصطلاحاً فإنما يراد به شخصٌ من أشخاص الطبيعة الناطقة باعتبار شرفها

وعلى الثاني بأنه كما نقول في اللّه ثلاثة أقانيم وثلاثة جواهر بالجمع كذلك اليونان يقولون ثلاثة ايبستزيات إلا أنه لما كان اسم الجوهر الذي هو في حقيقة معناه بإزاء الايبستزي مشتركاً عندنا لدلالته تارةً على الذات وتارةً على الايبستزي فسدّاً لمجال الخطأ آثروا تفسير الايبستزي بالقيام بالنفس لا بالجوهر

وعلى الثالث بأن الذات في الحقيقة هي ما يُدَلُّ عليه بالحد والحد يشتمل على مبادئِ النوع لا على المبادئِ الشخصية ومن ثمَّ فالذات في المركبات من الهيولى والصورة تدل لا على الصورة فقط ولا على الهيولى فقط بل على المركب من مطلق الهيولى والصورة باعتبار أنهما مبدأ النوع وأما المركب من هذه الهيولى وهذه الصورة فهو حاصلٌ على حقيقة الايبستزي والأقنوم لأن النفس واللحم والعظم من حقيقة الإنسان وأما هذه النفس وهذا اللحم وهذا العظم فمن حقيقة هذا الإنسان. ولهذا كان الايبستزي والأقنوم يضيفان إلى حقيقة الذات المبادئَ الشخصية وليسا نفي الذات في المركبات من الهيولى والصورة على ما مرَّ في مب ٣ ف ٣ عند الكلام على البساطة الإلهية

وعلى الرابع بأن بويسيوس إنما قال ان الأجناس والأنواع قائمةٌ بأنفسها من حيث أن القيام بالنفس إنما يلائم بعض الأشخاص من طريق كونها تحت الأجناس والأنواع المندرجة في مقولة الجوهر لا لأن الأنواع والأجناس قائمة بأنفسها إلا على مذهب أفلاطون الذي جعل الأنواع قائمة بأنفسها في حال مفارقتها للجزئيات وأما الحمل فيلائم تلك الأشخاص بالنسبة إلى الأعراض الخارجة عن حقيقة الأجناس والأنواع

وعلى الخامس بأن كون الشخص المركب من هيولى وصورة حاملاً للعرض إنما هو

حاصلٌ له من خاصة الهيولى ولذا قال أيضاً بويسيوس في كتاب الثالوث «الصورة البسيطة يمتنع أن تكون موضوعاً» وأما قيامه بنفسه فحاصل له من خاصة صورته التي لا تطرأُ على شيءٍ قائم بنفسه بل تفيد المادة الوجود الفعلي حتى يتأَتى للشخص على هذا النحو أن يقوم بنفسه فلذلك إذاً أطلق الإيبستزي على المادة والاوسياسي أي القيام بالنفس على الصورة لأن المادة هي مبدأُ الحمل والصورة هي مبدأُ القيام بالنفس

الفصلُ الثَّالثُ

هل يجب إثبات اسم الأقنوم في الله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اسم الأقنوم لا يجب إثباته في اللّه فقد قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ١ مقا ١ «لا ينبغي بالعموم التجرُّؤ على قول شيءٍ أو تصور شيء في حق الألوهية الفائقة جوهراً والمحتجبة سوى ما أُعلَن لنا في الكتاب المقدس بطريقة الوحي الإلهي» واسم الأقنوم لم يُعلَن لنا في الكتاب المقدس لا في العهد الجديد ولا في العهد العتيق. فإذاً ليس ينبغي استعماله في اللّه

٢ وأيضاً قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين «يظهر أن اسم الأقنوم مأْخوذ (يعني في اللاتينية) من تلك الأقانيم التي كانت تمثِّل بعض الناس في التمثيلات المضحكة والمفجِّعة لأن persona (أي الأقنوم) مقول من personare (أي دَوَى) إذ لا بد لتموُّج الصوت أن يكون الصوت أعظم من التجويف وأما اليونان فانهم يسمون هذه الأقانيم «بروسُوبَا» لوضعها على الوجه وحجبها إياه عن الأعين وهذا ليس يمكن ملاءمته للّه إلا على سبيل المجاز. فإذاً ليس يقال الأقنوم على اللّه إلا مجازاً

٣ وأيضاً كل أقنوم فهو إيبستزٍ. واسم الإيبستزي ليس يلائم اللّه في ما يظهر لدلالته كما في بويسيوس في كتاب الطبيعتين على ما هو موضوعٌ للاعراض وهي معدومة في اللّه وأيضاً فقد قال ايرونيموس في رسالته إلى داماس ان في اسم الايبستزي سماً كامناً

في العسل. فإذاً لا ينبغي أن يقال اسم الأقنوم على اللّه

٤ وأيضاً كل ما لا يصدق عليه الحد فلا يصدق عليه المحدود. وحدّ الأقنوم الموضوع في ف ١ ليس يصدق على اللّه في ما يظهر لأن النطق يدل على المعرفة التدريجية التي لا تلائم اللّه كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٧ وهكذا لا يجوز أن يقال للّه ذو طبيعة ناطقة وأيضاً لأنه يمتنع إطلاق الجوهر المفرد عليه لأن مبدأ التشخص هو المادة واللّه مجردٌ عن المادة وهو أيضاً غير حامل للأعراض حتى يصح أن يقال له جوهرٌ. فإذاً ليس يجب إطلاق اسم الأقنوم عليه

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غيرٌ واقنوم الابن غيرٌ واقنوم الروح القدس غيرٌ»

والجواب أن يُقال إنّ المراد بالاقنوم ما هو على غاية الكمال في الطبيعة بأسرها أي ما هو قائم بنفسه في الطبيعة الناطقة. فإذاً لما كان لا بد من وصف اللّه بكل كمال لاستجماع ذاته كل كمال كان من الملائم أن يقال اسم الأقنوم عليه ولكن ليس بالطريقة التي بها يقال على المخلوقات بل بطريقة أعلى كما تقال عليه أيضاً سائر الأسماء الموضوعة منا للمخلوقات على ما مرَّ بيانه في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الأسماءِ الإلهية

إذاً أجيب على الأول بأن اسم الأقنوم وان لم يرد في الكتاب بعهدَيْهِ مقولاً على اللّه الا أن معناه كثيراً ما ورد فيه مقولاً عليه تعالى كالموجود بذاته على الوجه الأبلغ والعاقل على الوجه الأكمل ولو كان لا يجب أن يقال على اللّه لفظاً إلا ما أورَدَهُ الكتاب في حقه لما ساغ لأحدٍ أن يتكلم عليه تعالى إلا في تلك اللغة التي نُزِّلَ بها أولاً كتاب العهد العتيق أو الجديد. على أن ضرورة مناظرة أهل البدع قد قضت بوضع ألفاظ حديثة للدلالة على الإيمان القديم باللّه وليس هذا الإِحداث مما يجب اجتنابه لأنه ليس بعالميٍ لعدم مخالفته لمعنى الكتاب. والرسول إنما نبَّه على مجانبة إِحداث

الألفاظ العالمي كما في ١ تيمو ٦

وعلى الثاني بأن اسم الأقنوم وان لم يكن ملائماً للّه باعتبار ما هو موضوعٌ منه إلا أنه باعتبار ما وضع للدلالة عليه في غاية الملاءَمة له فإنه لما كان في التمثيلات المضحكة والمفجِعة يمثَّل مشاهير الناس وضع اسم الأقنوم للدلالة على بعض ذوي المراتب الشريفة ومن هنا جرت العادة في الكنائس بأن تطلق الأقانيم على من لهم مرتبة ما شريفة ولذلك قد حد بعضٌ الأقنوم بأنه إيبستز ممتازٌ بصفة شرفٍ ولما كان القيام بالنفس في الطبيعة الناطقة شرفاً عظيماً قيل لكل شخص ذي طبيعة ناطقة أقنوم كما مرّ في الفصل الأول. وشرف الطبيعة الإلهية يفوق كل شرف. فإذاً اسم الأقنوم في غاية الملاءَمة للّه

وعلى الثالث بأن اسم الايبستزي ليس يلائم اللّه باعتبار ما هو موضوع منه لعدم حمله اعراضاً ولكنه يلائمه باعتبار ما وُضِعَ للدلالة عليه لأنه وُضِعَ للدلالة على شيءٍ قائم بنفسه. أما ايرونيموس فإنما قال في رسالته المذكورة ان تحت هذا الاسم سمًّا كامناً لأنه قيل ان اشتهرت دلالة هذا الاسم اشتهاراً تامّاً عند اللاتينيين كان المبتدعة يخدعون به السُذَّج ليقولوا بذوات متكثرة كما يقولون بايبستزيات متكثرة لأن اسم الجوهر الذي يحاذيه في اليونانية اسم الايبستزي يطلق عندنا في العرف العام على الذات

وعلى الرابع بأن للّه يجوز أن يقال له ذو طبيعة ناطقة على أن لا يكون المراد بالنطق ما يدل على التدريج بل على أن يكون المراد به الطبيعة العقلية بالإجمال وأما الشخصية فلا يمكن ملاءَمتها للّه من جهة أن مبدأ التشخص هو المادة بل من جهة دلالتها على نفي الشركة فقط وأما الجوهر فيلائم اللّه بحسب دلالته على الوجود بالذات ومع ذلك فقد قال بعض إن الحد المذكور في ف ١ الموضوع من بويسيوس ليس حدّاً للأقنوم بحسب جعلنا الأقانيم في اللّه ولهذا فإن ريكردوس الوِكتوري قد أراد

اصلاحه فقال إن الأقنوم بحسب ما يقال في اللّه هو وجود الطبيعة الإلهية الغير القابل الشركة فيه

الفصلُ الرَّابعُ
هل يدل اسم الأقنوم على إضافة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اسم الأقنوم لا يدل في اللّه على إضافةٍ بل على الجوهر فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٦ «متى قلنا اقنوم الآب فلسنا نقول شيئاً سوى جوهر الآب فانه يقال له أقنومٌ بالنسبة إلى ذاته لا بالنسبة إلى الابن»

٢ وأيضاً ان لفظ ما يسأَل به عن الذات وقد قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٤ «إذا قيل الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وسأل سائل ما هذه الثلاثة أُجيب هي الأقانيم الثلاثة» فإذاً اسم الأقنوم يدل على الذات

٣ وأيضاً أن ما يُدَلُّ عليه بالاسم فهو حدُّه كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٢٨ وحد الأقنوم أنه «جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة» كما مرّ في الفصل الأول. فإذاً اسم الأقنوم يدل على الجوهر

٤ وأيضاً ان الأقنوم في الناس والملائكة لا يدل على إضافة بل على شيءٍ مطلق فلو دل في اللّه على إضافة لكان يقال على اللّه والناس والملائكة بالاشتراك

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالوث «كل اسمٍ خاص بالأقانيم فإنه يدل على إضافة» وما من اسم أخص بالأقنوم من الأقنوم. فإذاً اسم الأقنوم يدل على إضافة

والجواب أن يُقال إنّ في دلالة اسم الأقنوم في اللّه أشكالاً من جهة أنه يقال بالجمع على الثلاثة خلافاً لطبيعة الأسماء الذاتية وليس يقال بالإضافة كالأسماء الإضافية ولذا فمنهم من رأى أن الأقنوم يدل في اللّه مطلقاً بقوة لفظه على الذات

كاسم اللّه واسم الحكيم إلا أنه بسبب شدَّة منازعة المبتدعة قد تقرَّر بترتيب المجمع أنه يجوز أخذه بمعنى الإضافي وخصوصاً متى جُمِعَ أو قُرِنَ باسمٍ تفريقيٍ كما إذا قيل ثلاثة أقانيم أو أن أقنوم الآب غيرٌ واقنوم الابن غيرٌ وأما عند أفراده فيمكن أخذه بالمعنى المطلق والإضافي إلا أن هذا لا يظهر وجيهاً بالكفاية لأنه لو كان اسم الأقنوم ليس له من قوة معناه أن يدل إلا على الذات في اللّه لما أُبطِلَ تشنيع المبدعة من جهة ما يقال ثلاثة أقانيم بل لا نفسح بذلك المجال لزيادة تشنيعهم ــ ولهذا ذهب غيرهم إلى أن اسم الأقنوم يدل في اللّه على الذات والإضافة معاً وهؤلاء منهم من قال بأنه يدل على الذات قصداً وعلى الإضافة تبعاً لأنه يقال له (في اللاتينية) persona كأنه per se una (أي واحدٌ بنفسه) والوحدة راجعة إلى الذات وما يقال بنفسه يتضمن الإضافة تبعاً فإن الآب يُعقَل كونه موجوداً بنفسه كانما هو منحاز بالإضافة عن الابن ومنهم من قال بالعكس أي أنه يدل على الإضافة قصداً وعلى الذات تبعاً لأن الطبيعة تذكر في حد الأقنوم بصورة الفضلة وهذا أقرب إلى الصواب فلا بد إذاً لانجلاءِ هذه المسئلة من ملاحظة أن شيئاً يدخل في دلالة الأخص ولا يدخل مع ذلك في دلالة الأعم فإن الناطق داخلٌ في دلالة الإنسان وليس مع ذلك دخلاً في دلالة الحيوان فالبحث إذاً في دلالة الحيوان غيرٌ والبحث في دلالة الحيوان الذي هو الإنسان غيرٌ وكذا البحث في دلالة مطلق الأقنوم غيرٌ والبحث في دلالة الأقنوم الإلهي غيرٌ لأن مطلق الأقنوم يدل على جوهرٍ مفردٍ ذي طبيعة ناطقة كما مر في الفصل الأول والمفرد ما ليس متمايزاً في نفسه ولكنه ممتازٌ عن اغياره فالأقنوم إذاً في أي طبيعة كان يدل على ما هو ممتازٌ في تلك الطبيعة كما أنه في الطبيعة الإنسانية يدل على هذه اللحوم وهذه العظام وهذه النفس التي هي المبادئ المشخِّصة للإنسان وهي وان لم تدخل في دلالة مطلق الأقنوم لكنها داخلة في دلالة الأقنوم الإنساني. على أن التمايز في الأقانيم الإلهية لا يقع إلا بإضافات الأصل كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٢ و٣ والإضافة

ليست في الأقانيم الإلهية كعرضٍ حالٍّ في موضوع بل هي نفس الذات الإلهية فهي إذاً قائمة بنفسها كما أن الذات الإلهية قائمة بنفسها فإذاً كما أن الألوهية هي اللّه كذلك الأبوة الإلهية هي اللّه الآب الذي هو أقنوم إلهي. فإذاً الأقنوم الإلهي يدل على الإضافة على أنها قائمة بنفسها وهذا هو الدلالة على الإضافة بطريقة الجوهر الذي هو الإيبستزي القائم بنفسه في الطبيعة الإلهية وان لم يكن القائم بنفسه في الطبيعة الإلهية مغايراً للطبيعة الإلهية وعلى هذا فلا شبهة في أن اسم الأقنوم يدل على الإضافة قصداً وعلى الذات تبعاً إلا أنه ليس يدل على الإضافة من حيث هي إضافة بل من حيث يُدَلُّ عليها بطريقة الايبستزي. وكذا أيضاً يدل على الذات قصداً وعلى الإضافة تبعاً من حيث أن الذات هي نفس الايبستزي. والايبستزي يعبَّر عنه في اللّه كممتازٍ بالإضافة وكذا الإضافة المعبَّر عنها بطريقة الإضافة تقع في إضافة الأقنوم تبعاً وبهذا الاعتبار يمكن القول بأن دلالة اسم الأقنوم هذه لم تكن متعارفة قبل تشنيع المبتدعة ومن ثمَّ لم يكن اسم الأقنوم في الاصطلاح الا كغيره من الأسماء المطلقة إلا أنه بعد ذلك تقرَّر استعماله بمعنى المضاف لمناسبة دلالته أي أن استعماله مضافاً لم يكن من مجرَّد الاصطلاح كما في القول الأول بل من دلالته أيضاً

إذاً أجيب على الأوّل بأن اسم الأقنوم يقال بالقياس إلى نفسه لا إلى غيرهِ لأنه يدل على الإضافة لا بطريقة الإضافة بل بطريقة الجوهر الذي هو الايبستزي وبهذا الاعتبار قال اوغسطينوس أنه يدل على الذات من حيث أن الذات في اللّه هي عين الايبستزي إذ ليس في اللّه تغايرٌ بين ما هو وما به

وعلى الثاني بأنه قد يُسأَل أحياناً بما عن الطبيعة المدلول عليها بالحد كما لو سئل ما الإنسان فأجيب حيوان ناطق مائت وقد يُسأَل بها عن الشخص كما إذا سئل ما يسبح في البحر فأجيب سمكةٌ ومن هذا القبيل القول هي الأقانيم الثلاثة في جواب ما هذه الثلاثة

وعلى الثالث بأنه في مفهوم الجوهر المفرد أي الممتاز أو غير القابل الشركة فيه تُتعقَّل الإضافة في اللّه كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن اختلاف الحقيقة في الأخص لا يؤَثر اشتراكاً في الأعم لأنه وان تغاير الفرس والحمار في الحد إلا أنهما متواطئان في اسم الحيوان لأن الحد العام للحيوان يصدق على كليهما فإذاً وان كان الأقنوم الإلهي يتضمن في دلالته الإضافة بخلاف الأقنوم الملكي والإنساني ليس يلزم أن اسم الأقنوم يقال بالاشتراك وان كان لا يقال بالتواطؤِ أيضاً لامتناع أن يقال شيءٌ بالتواطؤِ على اللّه والمخلوقات كما مرَّ بيانه في مب ١٣ ف ٥

المبحثُ المتممُ ثلاثينَ
في تكثُّر الأقانيم في الله ـ وفيه أربعة فصول

ثم يبحَث في تكثُّر الأقانيم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل في اللّه أقانيم متكثرة ــ ٢ كم هي ــ ٣ في معنى ألفاظ العدد في اللّه ــ ٤ في عموم اسم الأقنوم

الفصلُ الأوَّل
هل يجب إثبات أقانيم متكثرة في الله

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب إثبات أقانيم متكثرة في اللّه لأن الأقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة فلو كان في اللّه أقانيم متكثرة لكان فيه جواهر متكثرة وهذا بدعةٌ في ما يظهر

٢ وأيضاً أن تكثُّر الخواص المطلقة لا يؤَثر تمايزاً في الأقانيم لا في اللّه ولا فينا فلأَن لا يؤَثره تكثر الإضافات أولى بكثير. وليس في اللّه تكثرٌ سوى تكثر الإضافات كما مرّ في مب ٢٧ ف ٣. فإذاً ليس يجوز أن يُقال إنّ في اللّه أقانيم متكثرة

٣ وأيضاً قال بويسيوس في كلامه على اللّه في كتاب الثالوث ان «الواحد حقيقةً ما ليس فيه عددٌ» والتكثر يتضمن العدد. فإذاً ليس في اللّه أقانيم متكثرة

٤ وأيضاً حيثما كان العدد فهناك كلٌ وجزءٌ فلو كان في اللّه عدد الأقانيم لوجب أن يُثبَت فيه كلٌ وجزءٌ وهذا منافٍ للبساطة الإلهية

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «أقنوم الآب غيرٌ وأقنوم الابن غيرٌ واقنوم الروح القدس غيرٌ». فإذاً الآب والابن والروح القدس أقانيم متكثرة

والجواب أن يُقال إنّ وجود أقانيم متكثرة في اللّه لازم عما تقدم فقد حققنا في المبحث السابق ف ٤ ان اسم الأقنوم يدل في اللّه على الإضافة كشيءٍ قائم بنفسه في الطبيعة الإلهية وقد مر أيضاً في مب ٢٧ ان في اللّه إضافات حقيقية متكثرة. فإذاً يلزم أن في الطبيعة الإلهية أشياء قائمة بأنفسها متكثرة وهذا هو أَنَّ في اللّه أقانيم متكثرة

إذاً أجيب على الأول بأن الجوهر ليس يؤْخذ في حد الأقنوم بحسب دلالته على الذات بل بحسب دلالته على الشخص بدليل وصفه بالمفرد واليونان يستعملون للدلالة على الجوهر المراد به ذلك لفظ الايبستزي فكما نقول نحن ثلاثة أقانيم يقولون ثلاثة ايبستزيات ولم تجر العادة بأن نقول ثلاثة جواهر لئلا يُعقَل بذلك ثلاث ذوات بسبب اشتراك الاسم

وعلى الثاني بأن الخواص المطلقة في اللّه كالخيرية والحكمة ليست متقابلة فليست متمايزة حقيقة فهي إذاً وان لاءَمها القيام بأنفسها ليست مع ذلك أشياء قائمة بأنفسها متكثرة فتكون أقانيم متكثرة وأما الخواص المطلقة في المخلوقات فليست قائمة بأنفسها وان تمايزت حقيقةً كالبياض والحلاوة وأما الخواص الإضافية في اللّه فهي قائمةٌ بأنفسها ومتمايزةٌ حقيقةً كما مر في مب ٢٨ ف ٣. فإذاً تكثر هذه الخواص يكفي لتكثر الأقانيم في اللّه

وعلى الثالث بأن اللّه لمكان وحدانيته وبساطته العظمى يُنفَى عنه كل تكثُّر الأشياء المقولة بالإطلاق لا تكثُّر الإضافات فإن الإضافات تقال على شيء بالقياس إلى آخر وهكذا لا تفيد تركيباً في ما تقال عليه كما نبه على ذلك بويسيوس في الكتاب المتقدم ذكره

وعلى الرابع بأن العدد ضربان عددٌ مجردٌ أو مطلق كاثنين وثلاثة وأربعة وعددٌ في المعدودات كانسانين وفرسين فإذا أُخذ العدد في اللّه مطلقاً أو مجرداً فلا مانع أن يكون فيه كلٌّ وجزءٌ وهكذا لا يكون ذلك إلا في اعتبار عقلنا فقط لأن العدد المجرد عن المعدودات لا وجود له إلا في العقل أما إذا أخذنا العدد بحسب كونه في المعدودات فالواحد في المخلوقات جزءُ الاثنين والاثنان جزءُ الثلاثة والإنسان الواحد جزءُ الانسانين والانسانان جزءُ الثلاثة وأما في اللّه فليس الأمر كذلك لأن الآب مساوٍ للثالوث كله كما سيجيءُ بيانه في مب ٤٢ ف ١ و٤

الفصلُ الثَّاني
هل في الله أكثر من ثلاثة أقانيم

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن في اللّه أكثر من ثلاثة أقانيم لأن تكثر الأقانيم في اللّه بحسب تكثر الخواص الإضافية كما مر في الفصل السابق. والإضافات في اللّه أربع كما مر في مب ٢٨ ف ٤ وهي الأبوة والبنوة والنفخ والصدور. فإذاً في اللّه أربعة أقانيم

٢ وأيضاً ليس التغاير في اللّه بين الطبيعة والإرادة أعظم منه بين الطبيعة والعقل واللّه يوجد فيه أقنوم صادرٌ بطريق الإرادة كالمحبة مغايرٌ للأقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن. فإذاً يوجد فيه أيضاً أقنوم آخر صادرٌ بطريق العقل كالكلمة مغايرٌ للأقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن وهكذا يلزم أيضاً أن ليس في اللّه ثلاثة أقانيم فقط

٣ وأيضاً ما كان من المخلوقات أعلى فله أفعال باطنة أكثر كما أن الإنسان يزيد على سائر الحيوانات بأن له تعقلاً وإرادةً. واللّه يفوق كل خليقة فوقاً غير متناهٍ. فإذاً ليس فيه أقنوم صادر بطريق العقل وبطريق الإرادة فقط بل بطرقٍ أخرى غير متناهية. فإذاً في اللّه أقانيم غير متناهية

٤ وأيضاً أن إشراك الآب في ذاته على وجهٍ غير متناهٍ بإصداره الأقنوم الإلهي إنما هو من طريق خيريته الغير المتناهية. والروح القدس فيه أيضاً خيرية غير متناهية فهو إذاً يُصدِر أقنوماً إلهياً وهذا يُصدِر أقنوماً آخر وهكذا إلى غير النهاية

٥ وأيضاً كل ما يندرج تحت عدد معين فهو متقدر لأن العدد مقدارٌ ما. والأقانيم الإلهية غير متقدرة كما يتضح من قول اثناسيوس في قانونه «آب غير متقدر وابن غير متقدر وروح قدس غير متقدر». فإذاً ليست مندرجةً تحت العدد الثلاثي

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥: ٧ «الشهود في السما ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٤ «إذا سأل سائل ما هذه الثلاثة أجيب هي الأقانيم الثلاثة». فإذاً ليس في اللّه إلا ثلاثة أقانيم فقط

والجواب أن يُقال إنّه بناءً على ما تقدم في الفصل السابق وفي مب ٢٩ ف ٤ لا بد من إثبات ثلاثة أقانيم فقط في اللّه فقد حققنا في الفصل السابق أن الأقانيم المتكثرة إضافاتٌ متكثرةٌ قائمة بأنفسها متمايزة حقيقةً والتمايز الحقيقي في الإضافات الإلهية ليس إلا باعتبار التقابل الإضافي فلا بد إذن من رجوع الإضافتين المتقابلتين إلى اقنومين وإذا كانت بعض الإضافات غير متقابلةٍ فلا بد من رجوعها إلى أقنوم واحد بعينه. فإذاً الأبوة والبنوة لكونهما إضافتين متقابلتين لا بد من رجوعهما إلى أقنومين فإذاً الأبوة القائمة بنفسها هي أقنوم الآب والبنوة القائمة بنفسها هي أقنوم الابن. وأما الإضافتان الباقيتان فليستا متقابلتين مع إحدى هاتين الإضافتين بل بين أنفسهما فإذاً يمتنع اجتماعهما كليهما في أقنوم واحد. فإذاً لا بد من وجود إحداهما في كلا

الأقنومين المذكورين أو وجود إحداهما في أحدهما والأخرى في الآخر على أنه يمتنع وجود الانبثاق في الآب والابن أو في أحدهما والا للزم أن صدور العقل الذي هو التوليد في اللّه والذي بحسبه تؤْخذ الأبوة والبنوة ينشأ عن صدور المحبة الذي بحسبه يؤْخذ النفخ والانبثاق ولكان الأقنوم الوالد والأقنوم المولود صادرين عن النافخ وهذا منافٍ لما تقدم في مب ٢٧ ف ٣ و ٤. فإذاً يبقى أن النفخ يلائم أقنوم الآب وأقنوم الابن إذ ليس فيه مقابلة إضافية لا للأبوة ولا للبنوة وبالنتيجة يجب نسبة الانبثاق إلى أقنوم آخر وهو أقنوم الروح القدس الذي يصدر بطريق المحبة على ما مرّ في الموضع المذكور فالمخلَّص إذاً ان في اللّه ثلاثة أقانيم فقط الآب والابن والروح القدس

إذاً أجيب على الأول بأنه وان كان في اللّه أربع إضافات إلا أن واحدة منها أي النفخ لا تنفك عن أقنوم الآب والابن بل تلائمهما كليهما وهكذا فهي وان تكن إضافة لا يقال لها خاصة لعدم ملاءَمتها لأقنوم واحد فقط ولا إضافةٌ أقنوميةٌ أي مقوِّمة للأقنوم. وأما الإضافات الثلاث الأُخر وهي الأبوة والبنوة والانبثاق فيقال لها خواص اقنومية كانما هي مقوِّمة للأقانيم لأن الأبوة هي أقنوم الآب والبنوة هي اقنوم الابن والانبثاق أو الصدور هو أقنوم الروح القدس المنبثق

وعلى الثاني بأن ما يصدر بطريق العقل كالكلمة فإنه يصدر بحسب حقيقة المشابهة كالذي يصدر أيضاً بطريق الطبيعة ولذا أسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ ان صدور الكلمة الإلهية هو التوليد بطريق الطبيعة. وأما المحبة فمن حيث هي هي لا تصدر على أنها شبه ما تصدر عنه وان كانت في اللّه ذاتيةً من حيث أنها إلهية ولذا لا يقال لصدور المحبة في اللّه توليدٌ

وعلى الثالث بأن الإنسان الذي هو أكمل من سائر الحيوانات إنما هو أكثر أفعالاً باطنةً منها لأن كماله حاصلٌ بطريق التركيب. ولذا كان الملائكة الذين هم أكمل وأبسط

من الإنسان أقل أفعالاً باطنةً من الإنسان إذ ليس فيهم التخيل والشعور ونحوهما. وأما اللّه فليس فيه حقيقةً الا فعلٌ واحد وأما كيف يوجد فيه صدوران فقد مرّ تحقيقه في مب ٢٧ ف ١ و ٤

وعلى الرَّابع بأن تلك الحجة تنهض لو كان للروح القدس خيرية مغايرة بالعدد لخيرية الآب فكان يجب على ذلك أنه كما أن الآب يُصدِر بخيريته أقنوماً إلهيّاً كذلك الروح القدس أيضاً لكن خيرية الآب هي نفس خيرية الروح القدس وليس ثَمَّة تمايزٌ إلا بإضافتي الأقنومين. فإذاً الخيرية تُنسَب إلى الروح القدس على أنها حاصلةٌ من الغير وإلى الآب على أنها صادرةٌ منه إلى الغير. ومقابلة الإضافة تمنع من مجامعة إضافة المبدإِ لإضافة الروح القدس بالنظر إلى الأقنوم الإلهي لصدوره عن الأقنومين الآخرين اللذين يمكن وجودهما في اللّه

وعلى الخامس بأن العدد المعيَّن أن أُخِذَ من قبيل العدد المجرَّد الذي إنما هو في اعتبار العقل فقط يتقدر بالواحد وأما أن أُخِذَ من قبيل عدد الأشياء في الأقانيم الإلهية فلا تلائم هناك حقيقة المتقدر لأن عظمة الأقانيم الثلاثة واحدة بعينها كما سيأْتي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤ وليس يتقدر شيءٌ بنفسه

الفصلُ الثَّالثُ

هل تُثبِتُ ألفاظ العدد شيئاً في الله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن ألفاظ العدد تُثبتُ شيئاً في اللّه لأن وحدانية اللّه عين ذاته. وكل عددٍ فهو وحدة متكررة. فإذاً كل لفظ عددٍ في اللّه فإنه يدل على الذات. فإذاً يُثبِت شيئاً في اللّه

٢ وأيضاً كل ما يقال على اللّه والمخلوقات فإنه يلائم اللّه على وجهٍ أعلى من وجه ملاءمته للمخلوقات. وألفاظ العدد تُثبِتُ شيئاً في المخلوقات. فإذاً أولى بكثيرٍ ان تُثبِتَ شيئاً في اللّه

٣ وأيضاً لو كانت ألفاظ لا تُثبِت شيئاً في اللّه بل إنما يُؤْتى بها للنفي فقط لتنفَى الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة للزم أن يكون في الدليل دورٌ مشوشٌ للعقل وغير محققٍ لشيءٍ وهو باطلٌ. فإذاً ألفاظ العدد تثبت شيئاً في اللّه

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ ان «اعتراف الاجتماع (وهو اعتراف التكثُّر) قد رفع تعقُّل الانفراد والوحدة» وقول امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ ب ٢ «متى قلنا إلهٌ واحدٌ فالوحدة تنفي تكثُّر الآلهة ولا تُثبِتُ الكم في اللّه» ومن ذلك يظهر أن هذه الأسماءَ إنما يُؤْتى بها في اللّه للنفي لا لإثبات شيءٍ

والجواب أن يُقال إنّ معلم الاحكام قال في حكم ١ تم ٢٤ أن ألفاظ العدد لا تُثبِتُ شيئاً في اللّه بل تنفي فقط. وقال غيره بعكس ذلك ــ فإذاً لا بُدَّ لإيضاح ذلك من اعتبار أن كل كثرةٍ فهي تلحق قسمةً ما والقسمة قسمتان إحداهما مادية وهي التي تحصل بقسمة المتصل وهذه يلحقها العدد الذي هو نوعٌ للكم فإذاً هذا العدد لا يكون إلا في الأشياءِ المادية ذات الكمية. والأُخرى صورية وهي التي تحصل بالصور المتقابلة أو المتغايرة وهذه القسمة يلحقها الكثرة التي ليست في جنسٍ بل من الشوامل بحسب انقسام الموجود إلى واحدٍ كثير وهذه الكثرة وحدها يعرض ان تكون في الأشياءِ المجردة عن المادّة. فإذاً لما لم يعتبر بعضٌ إلاَّ الكثرة التي هي نوع للكم المنفصل وكانوا يرون أن هذه الكمية لا محلَّ لها في اللّه صاروا إلى أن ألفاظ العدد لا تُثبِت شيئاً في اللّه بل تنفي فقط. وبعضٌ اعتبروا تلك الكثرة بعينها فقالوا بأنه كما يُثبَت العلم في اللّه بحسب حقيقة العلم الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه إذ ليس في اللّه كيفٌ كذلك يُثبَت العدد فيه بحسب حقيقة العدد الخاصَّة لا بحسب حقيقة جنسه الذي هو الكم ــ وأما نحن فنقول أن ألفاظ العدد بحسب حملها في اللّه لا تؤْخذ من العدد الذي هو نوعٌ للكم لأنها بهذا الاعتبار لا تقال على اللّه إلا مجازاً كسائر الخواص الجسمانية مثل العرض والطول ونظائرهما بل من الكثرة بحسب كونها شاملاً

ونسبة الكثرة المأْخوذة بهذا الاعتبار إلى الكثير الذي تُحمَل عليه كنسبة الواحد المساوق للموجود إلى الموجود وهذا الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود سوى نفي التجزؤِ فقط كما مرّ عند الكلام على وحدانية اللّه في مب ١١ ف ١ لأن الواحد يدل على موجود غير متجزئٍ ولذا كان كل ما يقال عليه الواحد فإنه يراد به شيءٌ متجزئٌ كما أن الواحد المقول على الإنسان يدل على طبيعة الإنسان الغير المتجزئة أو جوهره الغير المتجزئ وكذلك إذا قيل أشياءُ كثيرة فالكثرة المأْخوذة بهذا الاعتبار تدل على تلك الأشياء مع عدم التجزؤِ في كلٍّ منها. وأما العدد الذي هو نوعٌ للكم فإنه يُثبِت عرضاً ما زائداً على الموجود وكذا الواحد الذي هو مبدأُ ذلك العدد. فإذاً ألفاظ العدد في اللّه تدل على ما تقال عليه ولا تزيد على ذلك إلا النفي كما مر في المحل المذكور آنفاً وباعتبار هذا قد أصاب معلم الاحكام بما قال في المحل المذكور أي اننا متى قلنا الذات واحدةٌ كان الواحد دالاًّ على الذات الغير المتجزئة ومتى قلنا الأقنوم واحد كان دالاًّ على الأقنوم الغير المتجزئ ومتى قلنا الأقانيم متكثرة فالمراد بذلك تلك الأقانيم وعدم التجزؤِ في كل منها لأن من حقيقة الكثرة أن تكون متقومة من الوحدات

إذاً أجيب على الأول بأن الواحد لكونه من الشوامل هو أعم من الجوهر ومن الإضافة وكذا الكثرة ومن ثم فقد يراد به في اللّه الجوهر وقد يراد به الإضافة بحسب مناسبته لما يقارنه ومع ذلك فهذه الألفاظ تزيد بمعناها الخاص على الذات والإضافة نفياً ما للتجزؤِ كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الكثرة التي تُثبِت شيئاً في المخلوقات نوعٌ للكم فلا تُحمَل على اللّه بل إنما يُحمَل عليه الكثرة الشاملة التي لا تزيد على ما تقال عليه الا عدم التجزؤ في آحادهِ

وعلى الثالث بأن الواحد لا ينفي الكثرة بل التجزؤَ المتقدم بالاعتبار على الواحد

أو الكثرة. والكثرة لا تنفي الوحدة بل تنفي التجزؤَ عن كل من الأجزاء المقوِّمة للكثرة وقد مرَّ بسط ذلك عند الكلام على الوحدانية في مب ١١ ف ٢ ومع ذلك فليُعلم أن النصَّين المُورَدَين في المعارضة لا يثبتان المطلوب بالكفاية لأنه وان كانت الكثرة تنفي الانفراد والوحدانية الإلهية تنفي التكثر لا يلزم مع ذلك أن هذه الألفاظ إنما تدل على ذلك فقط فإن البياض ينفي السواد وليست مع ذلك دلالة اسم البياض منحصرة في نفي السواد فقط

الفصلُ الرّابعُ

هل يجوز أن يكون اسم الأقنوم عاماً للأقانيم الثلاثة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اسم الأقنوم لا يجوز أن يكون عامّاً للأقانيم الثلاثة إذ ليس عاماً لها إلا الذات. واسم الأقنوم لا يدل على الذات قصداً. فإذاً ليس عامّاً للثلاثة

٢ وأيضاً أن العامّ مقابلٌ لغير القابل الشركة فيه ومن حقيقة الأقنوم أن يكون غير قابل الشركة فيه كما يتضح من حدّ ربكردوس الوكتوري المذكور في مب ٢٩ ف ٣ فإذاً ليس اسم الأقنوم عامّاً للثلاثة

٣ وأيضاً لو كان عامّاً للثلاثة للزم أن يكون هذا العموم امَّا حقيقيّاً أو اعتباريّاً وهو ليس حقيقيّاً للزوم كون الأقانيم الثلاثة أقنوماً واحداً ولا اعتباريّاً فقط للزوم كون الأقنوم كليّاً واللّه ليس فيه كليٌّ ولا جزئيٌّ ولا جنسٌ ولا نوعٌ كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ فإذاً ليس اسم الأقنوم عامّاً للثلاثة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٤ «إذا سأَل سائلٌ ما هذه الثلاثة أجيب هي الأقانيم الثلاثة لاشتراكها في ما هو الأقنوم»

والجواب أن يقال متى قلنا ثلاثة أقانيم فطريقة هذا الكلام توضح أن اسم الأقنوم عامّ للثلاثة كما أننا متى قلنا ثلاثة أناسٍ نوضح أن الإنسان عام للثلاثة. وواضح أن

ذلك ليس عموماً حقيقيّاً كعموم الذات الواحدة للثلاثة والا لزم ان للثلاثة أقنوماً واحداً كما أن لهم ذاتاً واحدةً وامَّا أنه أيُّ عمومٍ هو فللمدققين فيه أقوال مختلفة فمنهم من قال بأنه عمومٍ نفي بسبب أخذ غير القابل الشركة فيه في حدّ الأقنوم ومنهم من قال بأنه عموم معنىً بسبب أخذ المفرد في حدّ الأقنوم كما إذا قيل أن النوعية عامّة للفرس والثور وكلا القولين يبطله ان اسم الأقنوم ليس اسم نفيٍ بل اسم عين ــ ولذا ينبغي أن يُقال إنّ اسم الأقنوم عامٌ بالعموم الاعتباري حتى في الأشياءِ الإنسانية أيضاً كالجنس أو النوع بل كالفرد المنتشر لأن أسماءَ الأجناس والأنواع كالإنسان أو الحيوان موضوعة للدلالة على نفس الطبائع العامَّة لا على معانيها المدلول عليها باسم الجنس أو النوع. وأما الفرد المنتشر كإنسان ما فيدل على الطبيعة العامَّة مع حالٍ معيَّنة من الوجود تلائم الأفراد أي بحيث يكون قائماً بنفسه ممتازاً عمَّا سواه وأما اسم الفرد المعيَّن فإنه يتضمَّن الدلالة على مميِّزٍ معيَّن كما يتضمَّن اسم سقراط الدلالة على هذا اللحم وهذا العظم غير أن الفرق أن إنساناً ما يدل على الطبيعة أو على الفرد من جهة الطبيعة مع حالٍ من الوجود ملائمة للأفراد والأقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيءٍ قائم بنفسه في تلك الطبيعة. والقيام بالنفس في الطبيعة الإلهية مع الامتياز عن الغير عامٌ بالاعتبار لجميع الأقانيم الإلهية. فإذاً اسم الأقنوم عامٌّ بالاعتبار للأقانيم الثلاثة الإلهية

إذاً أجيب على الأوّل بأن تلك الحجة إنما تتجه على العموم الحقيقي

وعلى الثاني بأنه وان يكن الأقنوم غير قابل الشركة فيه إلا أن حال الوجود على وجهٍ غير قابل الشركة فيه يجوز أن تكون عامةً لكثيرٍ

وعلى الثالث بأنه وان كان هذا العموم اعتبارياً لا حقيقيّاً ليس يلزم مع ذلك أن يكون في اللّه كليٌّ أو جزئيٌّ أو جنسٌ أو نوعٌ لأن عموم الأقنوم ليس عموماً جنسيّاً أو نوعيّاً ولا في الأشياءِ الإنسانية ولأن الأقانيم الإلهية وجوداً واحداً والجنس والنوع

وكل كليٍّ تُحمَل على أشياءَ متكثرة متغايرة في الوجود

المبحثُ الحادي والثلاثون
في ما يتعلق بالوحدانية والتكثر في الله ـ وفيه أربعة فصول

بعد ذلك ينبغي النظر في ما يتعلق بالوحدانية والتكثر في اللّه والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ في اسم الثالوث ــ ٢ هل يجوز أن يقال: الابن مغايرٌ للآب ــ ٣ هل يجوز اقتران الاسم الذاتي في اللّه باللفظ الحاضر الذي يظهر أنه يُخرِج الغيرية ــ ٤ هل يجوز اقتران الحد الأقنومي بهِ

الفصلُ الأوَّل
هل في الله ثالوثٌ

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه ثالوثٌ لأن كل اسم في اللّه فإنه يدل اما على الجوهر أو على الإضافة. واسم الثالوث لا يدل على الجوهر والا لصدق على كل من الأقانيم ولا على الإضافة لأنه لا يقال بحسب اللفظ بالقياس إلى الغير. فإذاً ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في اللّه

٢ وأيضاً ان الثالوث اسم جمع في ما يظهر لدلالته على كثرة. واسم الجمع لا يلائم في اللّه لأن الوحدة المدلول عليها باسم الجمع هي الوحدة السفلى والتي في اللّه هي الوحدة العظمى. فإذاً اسم الثالوث ليس ملائماً في اللّه

٣ وأيضاً كل مثلَّث فهو ذو أضعاف ثلاثة. واللّه ليس فيه تضعيف ثلاثيٌّ لأن التضعيف الثلاثي نوع للا مساواة. فإذاً ليس فيه ثالوثٌ أيضاً

٤ وأيضاً كل ما في اللّه فهو في وحدة الذات الإلهية لأن اللّه هو عين ذاته فلو كان في اللّه ثالوثٌ لكان ذلك في وحدة الذات الإلهية فكان في اللّه ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدعةٌ

٥ وأيضاً أن جميع ما يقال على اللّه فالمواطئ فيه يُحمل على المشتق فإن الألوهية هي اللّه والأبوة هي الآب. والثالوث لا يصح أن يقال له مثلَّث للزوم وجود تسعة أشياء في اللّه وهو ضلالٌ. فإذاً ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في اللّه

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «يجب أن تكرَّم الوحدانية في الثالوث والثالوث في الوحدانية»

والجواب أن يُقال إنّ اسم الثالوث في اللّه يدل على عدد معيَّن للأقانيم فإذاً كما يُثبَت في اللّه تكثُّر الأقانيم كذلك يُستعمل فيه اسم الثالوث لأن ما يدل عليه التكثر دون تعيين فهو بعينه يدل عليه اسم الثالوث بتعيين

إذاً أجيب على الأول بأن اسم الثالوث باعتبار أصله يدل في ما يظهر على ذات واحدة لأقانيم ثلاثة بحسبما يقال (في اللاتينية) trinitas (أي ثالوث) كأنه trium unitas (أي وحدة ثلاثة) واما باعتبار معناه الخاص فيدل بالأحرى على عدد أقانيم ذاتٍ واحدة ولهذا لا يصح أن نقول إن الآب هو الثالوث لأنه ليس بثلاثة أقانيم ولكنه لا يدل على إضافات الأقانيم بل بالأحرى على عدد الأقانيم المتضايفة ولذا كان لا يقاس بحسب اللفظ إلى الغير

وعلى الثاني بأن اسم الجمع يفيد شيئين تكثر الافراد ووحدةً ما أي وحدة ترتيبٍ ما فإن الشعب هو كثرة ناسٍ مجتمعين تحت ترتيبٍ ما. فإذا اعتبر الأول كان اسم الثالوث موافقاً لأسماءِ الجموع أو الثاني كان مفارقاً لها لأن الثالوث الإلهي ليس فيه وحدة ترتيب فقط بل وحدة ذات أيضاً

وعلى الثالث بأن الثالوث يقال بالإطلاق لأنه يدل على عددٍ ثلاثيٍّ للأقانيم وأما التضعيف الثلاثي فيدل على تناسب اللامساواة لأنه نوع للتناسب اللامتساوي كما يتضح ممَّا قاله بويسيوس في كتاب الارطماطيقي ١ ب ٢٣. فإذاً ليس في اللّه تضعيفٌ ثلاثيٌّ بل ثالوث

وعلى الرابع بأن الثالوث الإلهي يُتعقَّل فيه العدد والأقانيم المعدودة. فإذاً متى قلنا الثالوث في الوحدة فلا نثبت العدد في وحدة الذات كأنها واحدةٌ ثلاثاً بل نثبت الأقانيم المعدودة في وحدة الطبيعة كما يقال لأفراد طبيعةٍ ما انها في تلك الطبيعة ونقول بالعكس الوحدة في الثالوث كما يقال للطبيعة انها في افرادها

وعلى الخامس بأنه إذا قلنا الثالوث مثَّلثٌ فباعتبار العدد المستفاد من ذلك يكون المراد به مضاعفة العدد بعينه على ذاته إذ المثَّلث يفيد التمايز بين افراد ما يقال عليه ولذا يمتنع أن يقال الثالوث مثلثٌ لاستلزام ذلك أَنَّ افراد الثالوث ثلاثة كاستلزام قولنا اللّه مثَّلثٌ أَنَّ أفراد الألوهية ثلاثة

الفصلُ الثَّاني
هل الابن مغايرٌ للآب

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الابن ليس مغايراً للآب لأن المغاير اسم مضافٌ يفيد اختلافاً في الجوهر فلو كان الابن مغايراً للآب لكان مختلفاً عنه في ما يظهر وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ متى قلنا ثلاثة أقانيم فليس مرادنا تعقل الاختلاف

٢ وأيضاً كل متغايرين فهما متفاصلان بوجهٍ من الوجوه فلو كان الابن مغايراً للآب لكان منفصلاً عنه وهذا منافٍ لقول امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ ب ٢ «الآب والابن واحدٌ بالألوهية وليس بينهما فصلٌ في الجوهر أو اختلافٌ ما»

٣ وأيضاً ان alienum (أي الاجنبي) يقال من alio (أي المغاير أو الغير) والابن ليس أجنبيّاً عن الآب فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ «ليس في اللّه شيءٌ مختلف ولا أجنبيٌّ ولا مفارق» فإذاً ليس الابن مغايراً للآب

٤ وأيضاً أن المغاير الناعت للشخص والمغاير الناعت للشيء[1] بمعنىً وإنما يفترقان من

---

١ المراد هنا بالشخص الجنس المذكور أو المؤَنث وبالشيء ما يعبر عنهُ اللاتينيون بالجنس

حيث الجنس فقط فلو كان الابن شخصاً مغايراً للآب لكان شيئاً مغايراً له في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ١ «لما كانت ذات الآب والابن والروح القدس واحدة لم يكن كلٌ من الآب والابن والروح القدس مغايراً للآخر فيها وان تغايروا في الأقنومية»

والجواب أن يقال لما كان التعبير الغير المُحكَم مَدْرَجةً إلى الابتداع كما قال ايرونيموس على ما رواه معلم الأحكام في حكم ٤ تم ١٣ كان لا بد في كلامنا على الثالوث من التحرز والاحتراس إذ لا شيءَ أكثر منه مضلةً للافهام ولا مسئلة أصعب ولا شيءَ أنفع كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٣. وفي كلامنا على الثالوث يجب أن نتجافى عن ضلالين متقابلين سالكين بينهما مسلكاً معتدلاً وهما ضلال آريوس الذي قال بجواهر ثلاثة مع الأقانيم الثلاثة وضلال سابلّيوس الذي قال باقنوم واحد مع وحدة الذات ــ فتحاشياً عن ضلال آريوس يجب أن نجتنب في اللّه اسم الاختلاف والفصل رعايةً لوحدة الذات ويجوز لنا استعمال اسم التمييز بسبب المقابلة الإضافية وعليه فإذا وُجِدَ في كتاب مُثبَتٍ اسم الاختلاف والفصل أُوِّل ذلك بمعنى التمايز. ورعايةً لبساطة الذات الإلهية يجب اجتناب اسم الافتراق والانقسام الذي هو انقسام الكل إلى الأجزاء. ورعايةً للمساواة يجب اجتناب اسم التفاوت. ورعايةً للمشابهة يجب اجتناب اسم الأجنبي والمباين فقد قال امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ ب ٢ ليس في الآب والابن ألوهية متباينة بل واحدة وقد مرّ عن ايلاريوس ان ليس في اللّه شيءٌ مفارقٌ ــ وتحاشياً عن ضلال سابليوس يجب اجتناب الجزئية رعاية لقبول الشركة في الذات الإلهية ولذا قال ايلاريوس في كتاب

المجرَّد أي الذي ليس مذكراً ولا مؤَنثاً وهذا لا وجود لهُ في لغتنا العربية ووجه المناسبة في تعبيرنا هذا أن النظر الأصلي في الجنس المذكر والمؤَنث إلى صفة التذكير والتأنيث الراجعين إلى الشخصية وفي الجنس المجرَّد إلى الشيئية المطلقة

الثالوث ٧ «القول بأن الآب والابن إلهٌ جزئي كفرٌ» ومما يجب اجتنابه أيضاً اسم الوحيد رعايةً لعدد الأقانيم ولذا قال ايلاريوس في الكتاب المذكور ان اللّه منزَّهٌ عن الجزئية ومعنى الوحيد إلا أننا نقول الابن الوحيد إذ ليس في اللّه أبناءٌ كثيرون ولا نقول اللّه الوحيد لعموم الألوهية في كثير. ومن ذلك اسم المختلط رعاية لترتيب الطبيعة في الأقانيم ولذا قال امبروسيوس في كتاب الإيمان ١ «ما هو واحد فليس بمختلطٍ وما ليس بمنفصلٍ فيمتنع أن يكون متكثراً» ومنه اسم المنفرد رعايةً لاجتماع الأقانيم الثلاثة فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ «ليس يجب أن نعترف بالاهٍ منفردٍ أو مختلف» واما لفظ المغاير الواقع صفة للشخص فليس يفيد إلا تميُّز الفرد فيجوز لنا أن نقول بلا معاندٍ أن الابن مغايرٌ للآب لأنه فردٌ للطبيعة الإلهية مغايرٌ كما هو أقنوم مغايرٌ وايبستزٍ مغايرٌ

إذاً أجيب على الأول بأن اسم المغاير لما كان بمنزلة اسم ما جزئيٍ كان واقعاً على الفرد فيكفى لحقيقته التمايز في الجوهر الذي هو الإيبستزي أو الأقنوم وأما الاختلاف فيقتضي التمايز في الجوهر الذي هو الذات. فإذاً ليس يجوز لنا أن نقول أن الابن مختلفٌ عن الاب وان كان مغايراً له

وعلى الثاني بأن الفصل يقتضي التمايز في الصورة وليس في اللّه إلا صورة واحدة فقط كما يتضح من قوله في فيل ٢: ٦ «الذي إذ هو في صورة اللّه» فإذاً اسم الفصل ليس يقال في اللّه حقيقةً كما يتضح من النص المورَد في الاعتراض الثاني. إلا أن الدمشقي قد استعمل اسم الفصل في الأقانيم الإلهية في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ من حيث يُدَل على الخاصة الإضافية بطريق الصورة ولذا قال ان الايبستزيات لا تتفاصل بحسب الجوهر بل بحسب الخواص المعينة غير أن الفصل مرادٌ به التمايز على ما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن الأجنبي ما كان خارجياً ومبايناً واسم المغاير ليس يفيد ذلك

ولهذا نقول الابن مغايرٌ للآب وان لم نقل انه أجنبيٌّ عنه

وعلى الرابع بأن الشيء غير محدودٍ بصورةٍ واما الشخص فمحدود بصورة وممتازٌ فإذاً يصح أن يعبر بالشيء عن الذات المشتركة وبالشخص عن فردٍ معيَّنٍ في الطبيعة المشتركة ومن ثم فإذا سُئل في الأمور الإنسانية أيضاً من هذا أجيب سقراط الذي هو اسم الفرد وإذا سئل ما هذا أجيب حيوان ناطق ومائت ولهذا إذ كان التمايز في اللّه إنما هو بحسب الأقانيم لا بحسب الذات نقول الآب شخصٌ مغايرٌ للابن لا شيءٌ مغايرٌ له ونقول بالعكس انهما شيءٌ واحدٌ لا شخص واحد

الفصلُ الثَّالثُ

هل يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على الحد الذاتي في الله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على الحد الذاتي في اللّه لأن الذي وحده هو الذي ليس مع غيره كما قال الفيلسوف في كتاب الفهرست ٢ ب ٣ واللّه مع الملائكة والأنفس الصالحة. فإذاً ليس يجوز أن نقول اللّه وحده

٢ وأيضاً كل ما يزاد على الحد الذاتي في اللّه فيجوز حمله على كل أقنوم على حيالهِ وعلى جميع الأقانيم معاً فإنه لما كان يصح أن يقال اللّه الحكيم جاز لنا أن نقول الآب هو اللّه الحكيم والثالوث هو اللّه الحكيم. وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٩ «يجب اعتبار ذلك الحكم الذي به يُقال إنّ الآب ليس هو اللّه الحق وحده» فإذاً ليس يجوز أن يقال اللّه وحده

٣ وأيضاً لو زيد لفظ وحده على الحد الذاتي فلا يخلو أن يكون ذلك أما بالنظر إلى المحمول الأقنومي أو بالنظر إلى المحمول الذاتي لا جائزٌ أن يكون بالنظر إلى المحمول الأقنومي لكذبِ قولنا اللّه وحده ابٌ إذ الإنسان أيضاً ابٌ ولا بالنظر إلى المحمول

الذاتي أيضاً لأنه لو صدق قولنا اللّه وحده يخلق لصدق في ما يظهر قولنا الآب وحده يخلق لجواز أن يقال على الآب كل ما يقال على اللّه والحال أن هذه القضية كاذبة لأن الابن أيضاً خالقٌ. فإذاً ليس يجوز زيادة وحده في اللّه على الحد الذاتي

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تيمو ١: ١٧ «لملك الدهور الذي لا يموت ولا يُرَى للّه وحده»

والجواب أن يُقال إنّ لفظ وحده يجوز اعتباره محصَّلاً أو غير محصَّلٍ ويقال محصَّلٌ لما يُثبت مدلوله مطلقاً لموضوعٍ ما كاثبات الأبيض مدلوله للإنسان في قولنا الإنسان أبيض فإذا أُخذ لفظ وحده بهذا المعنى فليس يجوز أصلاً زيادته على حدٍّ ما في اللّه للزوم إثباته الانفراد للحد الذي يُزاد عليه فيلزم أن يكون اللّه منفرداً وهو منافٍ لما مرَّ في الفصل السابق. ويقال غير محصَّلٍ لما أفاد نسبة المحمول إلى الموضوع كلفظ كل ولا أحد وكذا لفظ وحده لإخراجه كل موضوع آخر عن الاشتراك في المحمول كما أنه إذا قيل سقراط وحده كاتبٌ فلا يجوز أن يفهم أن سقراط منفرد بل انه ليس له مشارك في الكتابة وان وجد معه كثيرون وعلى هذا المعنى فلا مانع من زيادة وحده على حد ذاتي في اللّه من حيث يخرج جميع أغيار اللّه عن المشاركة في المحمول كما إذا قلنا اللّه وحده أزليٌّ إذ ليس شيء غير اللّه أزلياً

إذاً أجيب على الأول بأنه وان تكن الملائكة وأنفس القديسين موجودةً دائماً مع اللّه فمع ذلك لو لم يكن في اللّه أقانيم متكثرة لكان اللّه وحده أي منفرداً لأن الانفراد لا يرتفع بمشاركة شيءٍ ذي طبيعة أجنبية لأنه يقال لواحد إنه وحده في البستان وان كان ثَمَة أشجار وحيوانات كثيرة وكذا لو لم يكن في اللّه أقانيم متكثرة لقيل أنه وحده أي منفردٌ وان وجد معه الملائكة والناس. فإذاً مشاركة الملائكة والنفوس لا تنفي عن اللّه الانفراد المطلق فَلأَن لا تنفي عنه الانفراد النسبيَّ والذي بالقياس إلى محمول ما أَولى بكثير

وعلى الثاني بأن لفظ وحده في الحقيقة لا يؤْخذ من جهة المحمول المأْخوذ من حيث هو هو لأنه ينظر إلى الموضوع من حيث يُخرِج موضوعاً آخر عما يقترن به واما لفظ فقط فلكونه لفظاً حاصراً يجوز أخذه من جهة الموضوع ومن جهة المحمول لجواز أن نقول سقراط فقط يركض أي لا إنسان آخر وسقراط يركض فقط أي لا يفعل شيئاً آخر فإذاً ليس يقال حقيقةً الآب هو اللّه وحده أو الثالوث هو اللّه وحده اللهم الا على تأويلٍ ما من جانب المحمول بأن يقال الثالوث هو اللّه الذي هو اللّه وحده وعلى هذا يمكن أيضاً صدق قولنا الآب هو اللّه الذي هو اللّه وحده إذا كان الموصول صفة للمحمول لا للموضوع وأما قول اوغسطينوس ان الآب ليس هو اللّه وحده بل الثالوث هو اللّه وحده فكلامٌ تفسيريٌ كما لو قال ان قوله «لملك الدهور الذي لا يُرى للّه وحده» لا يجب تفسيرهُ على اقنوم الآب بل على الثالوث كله

وعلى الثالث بأنه يجوز اقتران الحد الذاتي بلفظ وحده على كلا الوجهين لأن قولنا اللّه وحده هو الآب قضيةٌ تحتمل معنيين لجواز أن يكون لفظ الآب دالاً على أقنوم الآب فتكون صادقة إذ ليس الإنسان هو ذاك الأقنوم وأن يكون دالاً على الإضافة فقط فتكون كاذبة لوجود إضافة الأبوة في غير أقنوم الآب أيضاً ولو دون تواطؤ وكذا قولنا اللّه وحده خالقٌ قضيةٌ صادقة وليس ينتج مع ذلك أن الآب وحده خالقٌ لأن اللفظ الحاصر يقيد الحد المقترن به كما يقول السفاسطة بحيث يمتنع التنازل منه إلى أحد الأفراد إذ ليس ينتج من قولنا الإنسان وحده حيوان ناطق مائت: إذاً سقراط وحده حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ

الفصلُ الرابعُ
هل يجوز اقتران الحد الأقنومي باللفظ الحاصر

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه يجوز اقتران الحد الأقنومي باللفظ الحاصر وان كان المحمول عاماً فقد قال الرب في خطابه للآب في يو ١٣: ٣ «ان يعرفوك أنت

الإله الحق وحدك». فإذاً الآب وحده هو الإله الحق

٢ وأيضاً قيل في متى ١١: ٢٧ «ليس أحد يعرف الابن إلا الآب» ومعنى ذلك ان الآب وحده يعرف الابن. ومعرفة الابن عامةٌ. فإذاً يلزم ما لزم قبل

٣ وأيضاً أن اللفظ الحاصر لا يُخرِج ما كان داخلاً في مفهوم الحد المقترن به فهو إذاً لا يُخرِج الجزءَ ولا الكليَّ لأنه ليس ينتج من قولنا سقراط وحده أبيض: إذاً ليست يده بيضاء أو إذاً الإنسان ليس بأبيض. وكل من الأقانيم داخل في مفهوم الآخر كدخول الآب في مفهوم الابن وبالعكس فإذاً إذا قيل الآب وحده هو اللّه فليس يخرج بذلك الابن أو الروح القدس وهكذا يظهر أن هذا القول صادقٌ

٤ وأيضاً أن الكنيسة تقول في بعض ألحانها «يا يسوع المسيح أنت المتعالي جداً وحدك»

لكن يعارض ذلك أن قولنا الآب وحده هو اللّه يفيد أمرين أحدهما ان الآب هو اللّه والآخر أن ليس أحدٌ غير الآب هو اللّه وهذا الثاني كاذب لأن الابن هو غير الآب وهو اللّه. فإذاً قولنا الآب وحده هو اللّه قضية كاذبة وقس على ذلك ما يشبهه

والجواب أن يُقال إنّ قولنا الآب وحده هو اللّه يحتمل معاني فإن كان وحده مثبتاً الانفراد للآب على أنه محصَّلٌ فالقول كاذب واما على أنه غير محصَّلٍ فهو يحتمل أيضاً معاني لأنه إذا كان مانعاً من الشركة في صورة الموضوع فالقول صادقٌ ويكون معنى الآب وحده هو اللّه أن ذاك الذي لا يشاركه أحد في الأبوة هو اللّه وبهذا المعنى أوضح ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ٦ «إنما نقول الآب وحده ليس لأنه ينفك عن الابن والروح القدس بل إنما نريد بقولنا ذلك أنهما لا يشاركانه في الأبوة» إلا أن هذا المعنى لا يستفاد من هذا التعبير بحسب الاصطلاح إلا على تأْويلٍ كأَن يكون التقدير الذي يقال له وحده الآب هو اللّه واما بحسب معناه الخاص فيمنع من الشركة في المحمول وعليه فإذا قُصِد به إخراج شخص آخر فالقضية كاذبة

وأما إذا قصد به إخراج شيءٍ آخر فقط فهي صادقة لأن الابن شخصٌ مغايرٌ للآب لا شيءٌ مغايرٌ له ومثله الروح القدس إلا أنه إذ كان لفظ وحده ينظر خاصةً إلى الموضوع على ما مرَّ في الفصل السابق فهو إلى إخراج شخصٍ آخر أرجح منه إلى إخراج شيءٍ آخر. فإذاً ليس ينبغي التوسع في معنى هذا القول بل حيثما ورد في كتاب من الكتب المُثَبتة فينبغي تفسيره بما ينطبق على الأصول الدينية

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس المراد في قوله «أنت الإله الحق وحدك» أقنوم الآب بل الثالوث كله كما فسر ذلك اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٩ أو إذا أريد به أقنوم الآب لا يخرج الأقنومان الآخران بسبب وحدانية الذات على أن يكون وحده مخرجاً لشيءٍ آخر فقط كما مرَّ في جرم الفصل

وكذا يجاب على الثاني لأنه متى قيل على الآب شيءٌ ذاتيٌ لا يخرج الابن أو الروح القدس بسبب وحدانية الذات. فإذاً يجب أن يُعلَم أن قوله في الآية المذكورة ليس أحد (وفي اللاتينية nemo) ليس المراد به ليس إنسانٌ كما يوهم لفظ nemo وإلاَّ لامتنع استثناء اقنوم الآب بل المراد به كل فردٍ من أفراد الطبيعة الناطقة بحسب الاصطلاح

وعلى الثالث بأن اللفظ الحاصر لا يُخرِج ما هو داخل في مفهوم الحد المقترن به إذا لم يكن بينهما تغايرٌ من حيث الشخصية كالجزء والكلي. والابن مغايرٌ للآب بالشخص. فإذاً لا مماثلة

وعلى الرابع بأننا لا نقول على الإطلاق أن الابن وحده متعالٍ جداً بل انه هو وحده متعالٍ جداً مع الروح القدس في مجد اللّه الآب

المبحثُ الثاني والثلاثون
في معرفة الأقانيم الإلهية ـ وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معرفة الأقانيم الإلهية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل يمكن معرفة الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي ــ ٢ هل يجب جعل سماتٍ للأقانيم الإلهية ــ ٣ في عدد السمات ــ ٤ هل يجوز أن يُذهَب في السمات مذاهب متباينة

الفصلُ الأوّلُ
هل يمكن معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه يمكن معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي فإن الفلاسفة لم يتوصلوا إلى معرفة اللّه إلا بالعقل الطبيعي ولهم أقوال كثيرة في ثالوث الأقانيم فقال أرسطو في كتاب السماءِ والعالم ١ م ٢ «بهذا العدد (يعني الثلاثي) نعظم الإله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات» وقال اوغسطينوس أيضاً في كتاب الاعترافات ٧ ب ٩ «قرأت هناك (يعني في كتب أفلاطون) انه في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند اللّه وكان الكلمة اللّه لا بهذه الألفاظ بل بما يثبته بعينه من الحجج الكثيرة» ونحو ذلك مما يلي هناك وفي هذا الكلام يُدَلُّ على تمايز الأقانيم الإلهية وقال الشارح أيضاً في رو ١ وخر ٨ ان سحراءَ فرعون أخطأُوا في العلامة الثالثة أي في معرفة الأقنوم الثالث وهو الروح القدس وهكذا قد عرفوا في الأقل اقنومين وقال أيضاً ثامسيطوس في كتاب بيمندر محا ٤ «موناس ولد مونادس وعكس حرارته إلى نفسه» مما يظهر ان الإشارة به إلى توليد الابن وانبثاق الروح القدس. فإذاً يمكن معرفة الأقانيم الإلهية بالعقل الطبيعي

٢ وأيضاً قال ريكردوس الوكتوري في كتاب الثالوث ١ ب ٤ اعتقد بلا ريب أنه يوجد لإيضاح كل حقيقة أدلَّةٌ لا ظنيَّة فقط بل قطعية أيضاً ومن ثم فمنهم من أقام

الدليل على ثالوث الأقانيم أيضاً من عدم تناهي الخيرية الإلهية التي تشرك في ذاتها دون نهاية في إصدار الأقانيم الإلهية ومنهم من استدل عليه بامتناع أن يكون امتلاك خيرٍ ما لذيذاً دون مشاركٍ واما اوغسطينوس فقد أوضح ثالوث الأقانيم في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ و١٢ من صدور الكلمة والمحبة في عقلنا ونحن قد سلكنا هذه الطريقة في مب ٢٧ ف ١ و٢ فإذاً يمكن معرفة ثالوث الأقانيم بالعقل الطبيعي

٣ وأيضاً يظهر أن لا فائدة في تلقين الإنسان بالوحي ما يمتنع معرفته بالعقل الإنساني وليس ينبغي القول بأن الوحي الإلهي بمعرفة الثالوث لا فائدة فيه. فإذاً يمكن معرفة ثالوث الأقانيم بالعقل الإنساني

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ١ «لا يظننَّ إنسانٌ انه يستطيع أن يدرك بفهمه سرَّ التوليد» وقول امبروسيوس في كتاب الإيمان إلى غراسيانوس ٢ ب ٥ «يمتنع إدراك التوليد فالعقل قاصر والفم صامت» وثالوث الأقانيم الإلهية إنما يتمايز بأصل التوليد والانبثاق كما يتضح مما مرَّ في مب ٣٠ ف ٢ فإذاً لما كان ممتنعاً على الإنسان أن يعلم ويدرك بفهمه ما يمتنع إقامة دليلٍ قاطع عليه يلزم ان ثالوث الأقانيم يمتنع معرفته بالعقل

والجواب أن يقال يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي إلى معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية فقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و١٢ أن الإنسان لا يستطيع أن يتأدى بالعقل الطبيعي إلى معرفة اللّه إلا بالمخلوقات. والمخلوقات ترشد إلى معرفة اللّه إرشاد المعلولات إلى العلة فإذاً إنما يُعرَف بالعقل الطبيعي في حق اللّه ما يلائمه تعالى ضرورة بحسب كونه مبدأ جميع الموجودات وعلى هذا الأساس بنينا كلامنا على اللّه في مب ١٢ ف ١٢ وقوة اللّه الإبداعية عامة للثالوث كله فهي إذاً ترجع إلى وحدانية الذات لا إلى تمايز الأقانيم فإذاً إنما يمكن أن يُعرَف بالعقل الطبيعي في حق اللّه ما يرجع إلى وحدانية الذات لا ما يرجع إلى تمايز الأقانيم ومن تمحّل إثبات ثالوث الأقانيم بالعقل الطبيعي

فانه يجحف بالإيمان من وجهين أما أولاً فمن جهة شرفه الذي هو بحيث يتعلق بالأمور الغير المنظورة التي تفوق العقل الإنساني ومن ثم قال الرسول في عبر ١١: ١ «أما الإيمان فيتعلق بغير المنظورات» وقال أيضاً في ١ كور ٢: ٦ «ننطق بالحكمة بين الكاملين لا بحكمة هذا الدهر ورؤَساء هذا الدهر بل ننطق بحكمة اللّه في السر بالحكمة المكتومة» وأما ثانياً فمن جهة الفائدة في جذب الاغيار إلى الإيمان فإنه إذا أقام على إثبات الإيمان أدلةً غير قاطعة عرَّض نفسه لهزء الكفرة لظنهم أن اعتقادنا مبنيٌ على هذه الأدلة. فإذاً ما كان من الإيمان فلا ينبغي التصدي لإثباته إلا بالنصوص لمن يقبلها واما عند غيرهم فيكفي الدفاع عن عدم استحالة ما يعلِّمه الإيمان ومن ثم قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ٢ «إذا أنكر مُنكِرٌ النصوص المقدسة بالكلية فهو بعيدٌ عن فلسفتنا وإذا كان مصدقاً بحقيقتها فإننا نحن أيضاً نستند عليها»

إذاً أجيب على الأول بأن الفلاسفة لم يعرفوا سر ثالوث الأقانيم الإلهية بخواصها التي هي الأبوة والبنوة والانبثاق كقول الرسول في ١ كور ٢: ٦ «ننطق بحكمة اللّه التي لم يعرفها أحدٌ من رؤَساءِ هذا الدهر» أي الفلاسفة على ما في الشارح إلا أنهم قد عرفوا مع ذلك بعضاً من الصفات الذاتية المخصصة بالأقانيم كقدرة الآب وحكمة الابن وخيرية الروح القدس كما سيأتي بيانه قريباً. فإذاً قول أرسطو بهذا العدد الخ لا يجب فهمه بمعنى أنه كان يثبت العدد الثلاثي في اللّه بل مراده أن يقول أن القدماءَ كانوا يستعملون العدد الثلاثي في الضحايا والصلوات لكمالٍ ما فيه وأما ما ورد أيضاً في كتب الأفلاطونيين من أنه في البدء كان الكلمة فليس المراد بالكلمة فيه الأقنوم المولود في اللّه بل الحقيقة التصورية التي بها أبدع اللّه جميع الأشياء وهي تخصَّص بالابن. على أنهم وان عرفوا الصفات المخصصة بالأقانيم الثلاثة فيقال مع ذلك أنهم أخطأُوا في العلامة الثالثة أي معرفة الأقنوم الثالث لأنهم شذوا عن الخيرية التي تخصص بالروح القدس لأنهم «لما عرفوا اللّه لم يمجدوه كإلهٍ» كما في رو ١ أو لان

الأفلاطونيين كانوا يقولون بموجود واحد أول يدعونه أيضاً أَبا مجموع الأكوان بأسره ولذلك كانوا يقولون بجوهر آخر دونه يسمونه الذهن أو العقل الأبوي ويقولون ان فيه حقائق جميع الأشياءِ على ما رواه مكروبيوس في كتاب حلم شيبيون ٤ ولم يكونوا يقولون بجوهرٍ ثالث منفصلٍ ليكون بإزاء الروح القدس في ما يظهر واما نحن فلا نقول بتغاير الآب والابن جوهراً بل إنما كان هذا ضلال اوريجانوس وآريوس اللذين شايعا في ذلك الأفلاطونيين. وأما قول ثامسطيوس «موناس ولد مونادس وعكس الحرارة إلى نفسه» فلا يجب حمله على توليد الابن أو انبثاق الروح القدس بل على إبداع العالم لأن إلهاً واحداً خلق عالماً واحداً حبّاً بنفسه

وعلى الثاني بأن الدليل يؤْتى به لشيءٍ على ضربين أحدهما لإثبات أصلٍ بالكفاية كما يؤْتى في العلم الطبيعي بدليل كافٍ لإثبات أن لحركة السماءِ سرعة متساوية دائماً والثاني ليس لإثبات أصل بالكفاية بل لإيضاح موافقة المعلولات اللاحقة للأصل المفروض كما يُستَدل في علم الفلك على الخطوط الخارجية عن المركز والدوائر الصغيرة بأنه على هذا الفرض يمكن حصول الظواهر المحسوسة في الحركات السماوية إلا أن هذا الدليل غير مُثبِتٌ بالكفاية لجواز حصولها في افتراضٍ آخر فإذاً باعتبار الضرب الأول يمكن إقامة الدليل على إثبات وحدانية اللّه ونحوها وباعتبار الضرب الثاني يقام الدليل على إيضاح الثالوث أي أنه على فرض الثالوث تكون هذه الأدلة ملائمة لكن لا بحيث أن ثالوث الأقانيم يُثبَت بها بالكفاية وهذا يتضح في كلٍّ منها فإن خيرية اللّه الغير المتناهية تُوضح في إبداع الخليقة أيضاً إذ الإبداع من العدم من شأْن القدرة الغير المتناهية لأنه إذا كانت الخيرية الغير المتناهية تُشرِك في ذاتها فليس يجب أن شيئاً يصدر عن اللّه متناهٍ بل أن يقبل الخيرية الإلهية بحسب حالهِ. وكذا أيضاً ما قيل من أن امتلاك خيرٍ ما يمتنع أن يكون لذيذاً دون مشاركٍ فيه إنما محله متى لم يكن في شخصٍ واحدٍ خيرية كاملة فيحتاج في تمام خيرية اللذة إلى خير شخصٍ آخر

يشاركه وامّا مشابهة عقلنا فلا تُثبِت بالكفاية شيئاً في حق اللّه إذ ليس العقل في اللّه وفينا متواطئاً ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كلامه على يو مقا ٢٧ ان الإيمان يُتوصَّل به إلى المعرفة ولا يعكس

وعلى الثالث بأن معرفة الأقانيم الإلهية لازمة لنا لأمرين أولاً للحكم الصائب في خلق الأشياءِ لأنه بقولنا ان اللّه صنع جميع الأشياء بكلمته يخرج ضلال القائلين بأن اللّه أبدع الأشياء بضرورة طبعه وبإثباتنا في اللّه صدور المحبة يتبين أن اللّه لم يبدع الكائنات لافتقارهِ إليها أو لعلةٍ أُخرى خارجة بل لأجل محبة خيريته ومن ثم فإن موسى عَقَّبَ قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق اللّه السماوات والأرض» بقولهِ «قال اللّه ليكن نورٌ» بياناً للكلمة الإلهية ثم قال «رأى اللّه النور أنه حسنٌ» بياناً للمحبة الإلهية وقس على ذلك سائر الأفعال ــ وثانياً وهو الأمر الأخص للحكم الصائب في خلاص الجنس الإنساني الذي يتم بالابن المتجسد وبموهبة الروح القدس

الفصلُ الثَّاني
هل يجب إثبات سماتٍ في الله

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس يجب إثبات سِمَاتٍ في اللّه فقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ١ «ليس ينبغي التجرؤُ على قول شيءٍ في حق اللّه سوى ما أُعلِنَ لنا في الكتاب» وليس في الكتاب المقدس ذكر للسمات. فإذاً ليس يجب إثبات سماتٍ في اللّه

٢ وأيضاً كل ما يُثبَت في اللّه فاما يرجع إلى وحدانية الذات أو إلى ثالوث الأقانيم والسمات لا ترجع لا إلى وحدانية الذات ولا إلى ثالوث الأقانيم إذ ليس يُحمَل عليها ما يختص بالذات إذ لا نقول الأبوة حكيمة أو خالقة ولا ما يختص بالأقنوم إذ لا نقول الأبوة تولِّد والبنوة تتولَّد. فإذاً ليس يجب إثبات سماتٍ في اللّه

٣ وأيضاً ليس يجب أن يُثبَت في البسائط أشياءُ مجردة هي مبادئُ المعرفة لأنها

تُعرَف بأنفسها. والأقانيم الإلهية في غاية البساطة. فإذاً ليس يجب إثبات سماتٍ في الأقانيم الإلهية

لكن يعارض ذلك قول يوحنا الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ «نعرف الفرق بين الإيبستزيات (أي الأقانيم) في الخواص الثلث أي الأبوية والبنوية والانبثاقية». فإذاً يجب إثبات خواص وسمات في الأقانيم الإلهية

والجواب أن يُقال إنّ بريبوزيتيفوس لملاحظته بساطة الأقانيم قال بأنه ليس يجب إثبات خواص وسمات في الأقانيم الإلهية وإذا وردت في موضع أَوَّلَها على أخذ المواطئ مكان المشتق فإنه كما نقول في اصطلاح التخاطب أسأل حلمك أي أسألك أنت الحليم كذلك متى قيل في اللّه الأبوة فالمراد بها اللّه الآب. لكن قد حققنا في مب ٣ ف ٣ ان استعمالنا الأسماء المشتقة والمواطئة في اللّه لا يقدح في البساطة الإلهية لأننا إنما نسمِّي بحسبما نَتعقَّل على أن عقلنا ليس له أن يتوصل إلى البساطة الإلهية بحسب اعتبارها في نفسها ولذلك فهو يتصوَّر الأمور الإلهية ويسميها بحسب حاله أي بحسب وجودها في المحسوسات التي منها يقتنص المعرفة والتي نستعمل فيها الأسماء المقولة بالمواطأَة للدلالة على الصور البسيطة والأسماءَ المقولة بالاشتقاق للدلالة على الأشياء القائمة بأنفسها ومن ثمَّ فإننا نعبر عن الأمور الإلهية بالأسماءِ المواطئة باعتبار البساطة وبالأسماءِ المشتقة باعتبار القيام بالنفس والتتمة كما مرّ في مب ٢ ف ٣. ويجب أن يقال بالمواطأَة وبالاشتقاق لا الأسماءُ الذاتية فقط كقولنا الألوهية واللّه الحكمة والحكيم بل الأسماء الأقنومية أيضاً بحيث نقول الأبوة والآب والذي يضطرنا إلى ذلك أمران على الخصوص الأول شدَّة منازعة المبتدعة لأننا حين نعترف أن الآب والابن والروح القدس إلهٌ واحدٌ وأقانيم ثلاثة فكما أنه متى سُئل بمَ هم إلهٌ واحدٌ وبمَ هم ثلاثة يجاب بأنهم واحدٌ في الذات والألوهية كذلك وجب أن يكون بعض أسماء مواطئة يمكن أن يجاب بها بما يدل على تمايز الأقانيم وهذه هي الخواص

أو السمات الدالة بالمواطأة كالأبوة والبنوة ولذا كانت الذات في اللّه تقع في جواب ما والأقنوم في جواب من والخاصة في جواب بِمَ والثاني أنه يوجد أقنوم واحد في اللّه مضافاً إلى أقنومين أي أقنوم الآب مضافاً إلى أقنوم الابن وإلى أقنوم الروح القدس لكن لا بإضافةٍ واحدة وإلا لزم ان الابن والروح القدس أيضاً يضافان إلى الآب بإضافةٍ واحدة بعينها فيلزم من كون إضافةٍ واحدة تكثُّر الثالوث في اللّه ان الابن والروح القدس ليسا أقنومين وليس يمكن القول مع ذلك بما كان يقول بريبوزيتيڤوس من أنه كما أن اللّه يقاس إلى المخلوقات على نحو واحدٍ وهي مع ذلك تقاس إليه على أنحاءٍ مختلفة كذلك الآب يضاف إلى الابن والروح القدس بإضافةٍ واحدة وهما مع ذلك يضافان إليه بإضافتين لأنه لما كانت حقيقة المضاف النوعية قائمة بكونه بالقياس إلى آخر فلا بد من القول بأن الإضافتين ليستا متغايرتين بالنوع إذا كان يحاذيهما في الطرف المقابل إضافةٌ واحدة لأنه لا بد من اختلاف نوع الإضافة في المولى والاب بحسب اختلاف البنوة والعبدية والمخلوقات بأسرها تضاف إلى اللّه تحت نوع واحد من الإضافة أي من حيث هي مخلوقات واما الابن والروح القدس فلا يضافان إلى الآب بإضافتي حقيقةٍ واحدةٍ. فإذاً لا مماثلة. وأيضاً فليس يُقتضى في اللّه إضافةٌ حقيقيةٌ إلى الخليقة كما مر في مب ٢٨ ف ١ وأما تكثر الإضافات الاعتبارية فيه فليس بممتنعٍ إلا أنه يجب أن يكون في الآب إضافةٌ حقيقية يضاف بها إلى الابن والروح القدس. فإذاً بحسب الإضافتين اللتين بهما يضاف الابن والروح القدس إليه يجب أن يُتعقَّل فيه إضافتان يضاف بهما إلى الابن والروح القدس. فإذاً لما لم يكن للآب إلاَّ أقنوم واحد كان لا بدَّ من التعبير عن كلٍ من الإضافات بوجه المواطأة وبهذا الاعتبار يقال لها خواص وسمات

إذاً أجيب على الأول بأنه وان لم يرد في الكتاب المقدس ذكر للسمات فان فيه مع ذلك ذكراً للأقانيم التي تُتعقَّل فيها السمات تعقُّلَ المواطئ في المشتق

وعلى الثاني بأن السمات ليس يُعبَّر عنها في اللّه كأشياء وجودية بل كاعتبارات بها تُعرَف الأقانيم وان تكن السمات أو الإضافات موجودة حقيقةً في اللّه على ما مرَّ في مب ٢٨ ف ١ ولذا فما كان فيه نسبةٌ ما إلى فعلٍ ما ذاتيٍ أو أقنوميٍ يمتنع قوله على السمات لأن ذلك ينافي طريقة دلالتها. فإذاً ليس يجوز أن نقول أن الأبوة تولِّد أو تخلق ولا انها حكيمة أو متعقلة وأما الذاتيات التي ليس لها نسبة إلى فعلٍ ما بل تنزه اللّه عن أحوال الخليقة فيمكن حملها على السمات لجواز أن نقول أن الأبوة سرمدية أو غير متقدرة أو نحو ذلك وكذا يجوز حمل الموصوفات الأقنومية والذاتية على السمات بسبب الاتحاد الحقيقي بالهوهو لجواز أن نقول الأبوة هي اللّه والألوهية هي الآب

وعلى الثالث بأن الأقانيم وان تكن بسيطة يمكن التعبير عن حقائقها الخاصة بأسماء مقولة بالمواطأة دون قدح في بساطتها كما مر في جرم الفصل

الفصلُ الثَّالثُ
هل السمات خمسٌ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن السمات ليست خمساً لأن السمات الخاصة للأقانيم هي الإضافات المتمايزة بها. والإضافات ليست في اللّه إلا أربعاً على ما مر في مب ٢٨ ف ٤. فإذاً كذلك السمات أيضاً أربعٌ فقط

٢ وأيضاً ان اللّه باعتبار وحدانية الذات فيه يقال له واحدٌ وباعتبار الأقانيم الثلاثة يقال له ثلاثيٌ فلو كان فيه خمس سمات لقيل له خماسيٌ وانه محال

٣ وأيضاً لو كان في الأقانيم الثلاثة الموجودة في اللّه خمس سمات لوجب أن يكون في أحد الأقانيم سمتان أو أكثر كما يُجعَل في اقنوم الآب اللاولادة والأبوة والنفخ المشترك وعليه فلا تخلو هذه السمات الثلاث أن تكون متغايرة حقيقةً أو لا فان كانت متغايرة حقيقةً يلزم كون أقنوم الآب مركباً من أمور كثيرة وان كانت مختلفة

اعتباراً فقط يلزم جواز حمل إحداها على الأخرى بحيث نقول كما أن خيرية اللّه هي حكمته لعدم التغاير الحقيقي كذلك النفخ المشترك هو الأبوة وهذا لا يسلَّم به. فإذاً ليست السمات خمساً

٤ ولكن يعارض ذلك أنه يظهر كونها أكثر من خمس فكما أن الآب ليس صادراً عن شيءٍ وبهذا الاعتبار تؤْخذ السمة التي يقال لها اللاولادة كذلك ليس يصدر عن الروح القدس اقنوم آخر وعليه يجب أخذ سماتٍ ستٍّ

٥ وأيضاً كما يشترك الآب والابن في إصدار الروح القدس كذلك يشترك الابن والروح القدس في صدورهما عن الآب. فإذاً كما يُجعَل سمةٌ واحدة عامة للآب والابن كذلك يجب أن يُجعَل سمة واحدة عامة للابن والروح القدس

والجواب أن يُقال إنّ المراد بالسمة هو الحقيقة الخاصة لمعرفة الأقنوم الإلهي والأقانيم الإلهية تتكثر بحسب الأصل والأصل يرجع إليه ما يصدر عنه آخر وما يصدر عن آخر وبهذين الوجهين يمكن معرفة الأقنوم. فإذاً ليس يمكن معرفة أقنوم الآب بكونه صادراً عن آخر بل بكونه غير صادرٍ عن شيءٍ وهكذا تكون سمته من هذه الجهة هي اللاولادة وأما من حيث أن واحداً ما صادرٌ عنه فيُعرَف على نحوين فمن حيث أن الابن صادرٌ عنه يعرف بسمة الأبوة ومن حيث أن الروح القدس صادرٌ عنه يعرف بسمة النفخ المشترك وأما الابن فيُعرَف بكونه صادراً عن آخر بالولادة وهكذا يعرف بالبنوة ويكون غيره صادراً عنه وهو الروح القدس وبهذا يعرف كما يعرف الآب أي بالنفخ المشترك وأما الروح القدس فيعرف بكونه صادراً عن أقنوم آخر أو أقنومين آخرين وهكذا يُعرف بالانبثاق لا بكون غيره صادراً عنه إذ ليس يصدر عنه أقنوم إلهي. فإذاً السمات في اللّه خمسٌ أي اللاولادة والأبوة والبنوة والنفخ المشترك والانبثاق وأما إضافات هذه السمات فأربعٌ فقط لأن اللاولادة ليست إضافةً إلا بطريق الرجوع على ما سيأتي قريباً في مب ٣٣ ف ٤ والخواص

أيضاً أربعٌ فقط لأن النفخ المشترك ليس بخاصة لعمومه لأقنومين والسمات الأقنومية أي المقوِّمة الأقانيم ثلاثٌ الأبوة والبنوة والانبثاق لأن النفخ المشترك واللاولادة يقال لهما سمتا أقنومين لا سمتان أقنوميتان كما سيأتي لذلك مزيد بيان في مب ٤٠ ف ١

إذاً أجيب على الأول بأنه يجب أن يُثبَت سوى الإضافات الأربع سمةٌ أُخرى كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الذات في اللّه يعبر عنها كشيءٍ وجودي وكذا الأقانيم يعبر عنها كأشياء وجودية وأما السمات فيعبر عنها كاعتبارات معرِّفة للأقانيم ولهذا فاللّه وان قيل له واحدٌ لمكان وحدانية الذات وثلاثيٌ لمكان ثالوث الأقانيم لا يقال له خماسيٌ لمكان السمات الخمس

وعلى الثالث بأنه لما كان التقابل الإضافي وحدة هو الذي يفعل التكثر الحقيقي في اللّه ولم يكن بين الخواص المتكثرة في أقنومٍ واحدٍ تقابل إضافيٌ لم يكن بينها تغايرٌ حقيقيٌ ومع ذلك لا تُحمَل احداها على الأُخرى لأنها عبارةٌ عن اعتبارات مختلفة للأقانيم كما أننا لا نقول أيضاً أن صفة القدرة هي صفة العلم وان جاز أن يُقال إنّ العلم هو القدرة

وعلى الرابع بأنه لما كان الأقنوم يفيد الشرف على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ امتنع أخذ سمة للروح القدس من طريق عدم صدور أقنومٍ ما عنه لأن ذلك ليس من شأن شرفه كما من شأن سلطة الآب أن لا يكون صادراً عن شيءٍ

وعلى الخامس بأن الابن والروح القدس لا يتفقان في طريقةٍ واحدة خاصة للصدور عن الآب كما يتفق الآب والابن في طريقة واحدة خاصة لإصدار الروح القدس وما كان مبدأً للمعرفة فيجب أن يكون شيئاً خاصاً ولذلك فلا مماثلة

الفصلُ الرَّابعُ
هل يجوز أن يُذهَب في السمات مذاهب متضادة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز أن يُذهَب في السمات مذاهب متضادة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٣ «ليس موضع أكثر مضلةً للافهام من مادة الثالوث» التي ترجع إليها السمات دون ريب. والمذاهب المتضادة يمتنع براءَتها من الخطإِ. فإذاً ليس يجوز أن يذهب في السمات مذاهب متضادة

٢ وأيضاً أن الأقانيم تُعرَف بالسمات على ما مرَّ في الفصل السابق وليس يجوز أن يُذهَب في الأقانيم مذاهب متضادة فكذا السمات أيضاً

لكن يعارض ذلك أن العقائد الإيمانية لا تعلق لها بالسمات. فإذاً يجوز أن يُذهب فيها مذاهب مختلفة

والجواب أن يُقال إنّ شيئاً يرجع إلى الإيمان على نوعين قصداً كالأشياء التي ادّيت إلينا بالوحي بالأصالة ككون اللّه ثلاثياً وواحداً وكون ابن اللّه قد تجسد ونظائر ذلك ومجرد القول بالباطل في هذه يُوقِع في البدعة وخصوصاً إذا كان مصحوباً بعنادٍ وتبعاً وهو ما إذا أُنكِر لزم عنه ما يضاد الإيمان كما لو قال قائل ان صاموئيل لم يكن ابن هلقانا لأنه يلزم عن ذلك أن الكتاب الإلهي كاذب وهذا يمكن القول فيه بالباطل دون خطر البدعة قبل أن يلاحَظ أو يتقرَّر أن ذلك يلزم عنه ما يضاد الإيمان ولا سيما إذا كان خالياً عن العناد وأما بعد أن يتبين وخصوصاً إذا تقرر من الكنيسة أنه يلزم عن ذلك ما يضاد الإيمان فلا يكون الخطأُ في ذلك براءً من البدعة ولأجل ذلك فأمور كثيرة تعتبر الآن بدعية مع كونها لم تكن تعتبر كذلك من قبل وذلك لأن ما يلزم عنها أضحى الان أظهر. فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ بعضاً ذهبوا في السمات مذاهب متضادة دون خطر البدعة لعدم قصدهم تأييد ما يضاد الإيمان وأما من يذهب في السمات مذهباً باطلاً مع ملاحظة أنه يلزم عن ذلك ما يضاد

الإيمان فيسقط في البدعة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين

المبحثُ الثالث والثلاثون
في أقنوم الآب ـ وفيه أربعة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في الأقانيم على وجه الخصوص وأولاً في أقنوم الآب والبحث فيهِ يدور على أربع مسائل ــ ١ هل يلائم الآب أن يكون مبدأً ــ ٢ في أن اسم الآب هل يدل بالخصوص على أقنوم الآب ــ ٣ هل قول الآب في اللّه بحسب أخذه باعتبار الأقنوم متقدم على قولهِ بحسب أخذه باعتبار الذات ــ ٤ هل عدم الولادة خاصٌ بالآب

الفصلُ الأوَّل
هل يلائِم الآب أن يكون مبدأً

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الآب ليس يجوز أن يقال له مبدأُ الابن أو الروح القدس لأن المبدأ والعلة واحدٌ بعينه كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٣. ولسنا نقول إن الآب هو علة الابن. فإذاً ليس يجب أن يُقال إنّه مبدؤُه

٢ وأيضاً أن المبدأ يقال بالنظر إلى المبتَدإِ فلو كان الآب مبدأَ الابن لكان الابن مُبتَدَأً فيكون مخلوقاً وهو ضلال فيما يظهر

٣ وأيضاً ان اسم المبدإِ مأخوذٌ من معنى التقدم. وليس في اللّه متقدم ومتأَخر كما قال اتاناسيوس في قانونه. فإذاً ليس يجب أن نستعمل في اللّه اسم المبدإِ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «الآب هو مبدأُ الألوهية كلها»

والجواب أن يقال ليس المراد باسم المبدإِ الا ما يصدر عنه شيءٌ فإن كل ما يصدر

عنه شيءٌ بنحوٍ من الأنحاء نقول انه مبدأٌ وبالعكس ولما كان الآب هو ما يصدر عنه آخر يلزم كونه مبدأً

إذاً أجيب على الأول بأن اليونان يستعملون اسم العلة والمبدإِ في اللّه دون فرق وأما علماءُ اللاتين فلا يستعملون اسم العلة بل اسم المبدإِ فقط والوجه في ذلك أن المبدأَ أعمُّ من العلة كما أن العلة أعمُّ من العنصر لأن الطرف الأول أو الجزء الأول للشيء يقال له مبدأٌ لا علةٌ. وكلما كان اسمٌ أعمَّ يُعتَبر أشدُّ مناسبةً في اللّه كما مرَّ في مب ١٣ ف ١١ لأن الأسماء كلما كانت أخص كانت أكثر تعييناً للحال الملائمة للخليقة. فإذاً اسم العلة يفيد اختلافاً في الجوهر وتوقُّفَ شيء على آخر في ما يظهر مما لا يفيده اسم المبدإِ لأنه في جميع أجناس العلة يوجد بين العلة ومعلولها بونٌ في كمالٍ ما أو قدرةٍ ما وأما اسم المبدإِ فنستعمله أيضاً في ما ليس فيه فرق في شيءٍ من ذلك بل في نوعٍ ما من الرتبة فقط كما إذا قلنا أن النقطة هي مبدأُ الخط أو ان الجزءَ الأول للخط هو مبدأُ الخط

وعلى الثاني بأنه قد ورد في أقوال اليونان على الابن والروح القدس أنهما مبتدآن إلا أن هذا ليس في عُرف علمائنا لأننا وان أثبتنا للآب شيئاً من السلطة باعتبار كونه مبدأً إلا أننا لا نثبت للابن أو الروح القدس شيئاً راجعاً بوجهٍ من الوجوه إلى الخضوع أو الانحطاط سداً لكل مجالٍ إلى الضلال وبهذا الاعتبار قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٩ ان «الآب أعظم بسلطة الواهب ولكن الابن الموهوب وجودَ الآب بعينه ليس بأدنى»

وعلى الثالث بأن اسم المبدإِ وان كان باعتبار أصله الموضوع منه مأْخوذاً من معنى التقدم في ما يظهر لكنه ليس يدل على التقدم بل على الأصل إذ ليس ما يدل عليه الاسم وما يوضع منه واحداً بعينه كما مر في مب ١٣ ف ٨

الفصلُ الثَّاني
هل الآب اسمٌ خاصٌ لاقنومٍ إلهي

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الآب ليس اسماً خاصاً لأقنومٍ إلهي لأنه يدل على إضافةٍ. والأقنوم جوهر مفردٌ. فإذاً اسم الآب ليس اسماً خاصاً للدلالة على أقنومٍ

٢ وأيضاً أن المولِّد أعمّ من الآب لأن كل ابٍ مولِّدٌ ولا يعكس. والاسم الأعمّ يقال في اللّه على وجهٍ أخص كما مر في مب ١٣ ف ١١. فإذاً اسم المولِّد أو الوالد أخص بأقنومٍ إلهي من اسم الآب

٣ وأيضاً ليس شيء مما يقال مجازاً يجوز أن يكون اسماً خاصاً لشيءٍ. والكلمة يقال لها عندنا مولودٌ أو ابنٌ مجازاً. فإذاً ما هي كلمته يقال له أبٌ مجازاً. فإذاً مبدأُ الكلمة الإلهية ليس يجوز أن يقال له على وجه الخصوص آبٌ

٤ وأيضاً كل ما يقال في اللّه فقوله فيهِ متقدم على قوله في المخلوقات. ويظهر أن قول التوليد في المخلوقات متقدم على قوله في اللّه لأنه يظهر أن التوليد أحق حيث يصدر شيء عن آخر ممتازاً عنه لا بحسب الإضافة فقط بل بحسب الماهية أيضاً. فإذاً اسم الآب المأخوذ من التوليد ليس يظهر أنه خاصٌ بأقنومٍ إلهيٍ

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨: ٢٨ «يدعوني انك ابي»

والجواب أن يُقال إنّ الاسم الخاص لاقنومٍ ما أيَّ أقنوم كان يدل على ما يمتاز به ذلك الأقنوم عن جميع اغيارهِ لأنه كما أن من حقيقة الإنسان النفس والجسد كذلك من مفهوم هذا الإنسان هذه النفس وهذا الجسد كما في الإلهيات ك ٧ م ٣٤ و٣٥ وبهما يمتاز هذا الإنسان عن جميع أغياره. وما يمتاز به أقنوم الآب عن كل ما سواه هو الأبوة. فإذاً الاسم الخاص لأقنوم الآب هو اسم الآب الدال على الأبوة

إذاً أجيب على الأول بأن الاصافة عندنا ليست اقنوماً قائماً بنفسه ولذلك ليس

يدل اسم الاب عندنا على الأقنوم بل على إضافة الأقنوم وليس الأمر كذلك في اللّه كما زعم بعضٌ لأن الإضافة المدلول عليها باسم الآب اقنوم قائم بنفسه ومن ثم فقد مرَّ في مب ٢٩ ف ٤ ان اسم الأقنوم يدل في اللّه على الإضافة على أنها قائمة بنفسها في الطبيعة الإلهية

وعلى الثاني بأن تسمية الشيء يجب أن تكون بالخصوص من الكمال والنهاية كما في الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٩ والتوليد يدل على الوجود في حال الفعل وأما الأبوة فتدل على تمام التوليد ولذا فالآب أحرى بكونه اسم أقنومٍ إلهي من المولود والوالد

وعلى الثالث بأن الكلمة ليست شيئاً قائماً بنفسه في الطبيعة الإنسانية فلا يجوز أن يقال لها حقيقةً مولودٌ أو ابنٌ وأما الكلمة الإلهية فشيءٌ قائم بنفسه في الطبيعة الإلهية ومن ثمَّ يقال لها ابن ولمبدئها أبٌ حقيقةً لا مجازاً

وعلى الرابع بأن اسم التوليد والأبوة وكذا سائر الأسماء التي تقال حقيقةً في الأقانيم الإلهية تقال أولاً على اللّه ثم على المخلوقات باعتبار المدلول لا باعتبار طريقة الدلالة ومن ثَمَّ قال الرسول في افسس ٣: ١٤ «اجثو على ركبتَيَّ لأبي ربنا يسوع المسيح الذي منه تُسمَّى كل أبوة في السماوات وعلى الأرض» وبيانه أنه من الواضح أن التوليد يقبل النوع من الطرف الذي هو صورة المتولد وكلما كان هذا أقرب إلى صورة المولِّد كان التوليد أحقَّ وأكمل كما أن التوليد المتواطئ أكمل من التوليد الغير المتواطئ لأن من شأْن المولِّد أن يولِّد ما يشبهه في الصورة. فإذاً كون صورة المولِّد والمتولد هي في التوليد الإلهي واحدة بالعدد وأما في المخلوقات فليست واحدةً بالعدد بل بالنوع فقط يوضح أن التوليد وبالنتيجة الأبوة تقالان على اللّه قبل قولهما على المخلوقات. فإذاً كون تمايز المتولد والمولِّد في اللّه إنما هو بالإضافة فقط راجعٌ إلى حقيقة التوليد والأبوة الإلهيين

الفصلُ الثالثُ

في أن لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الأول بحسب أخذه باعتبار الأقنوم

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن لفظ الآب ليس يقال في اللّه بالقول الأوّل بحسب أخذه باعتبار الأقنوم لأن العام متقدم في الاعتبار على الخاص. ولفظ الآب بحسب أخذه باعتبار الأقنوم خاص بأقنوم الآب وبحسب أخذه باعتبار الذات عامٌ للثالوث كله لأننا نقول للثالوث كله ابانا. فإذاً قول الآب مأخوذاً باعتبار الذات متقدم على قوله مأخوذاً باعتبار الأقنوم

٢ وأيضاً أن الأشياء التي هي ذات اعتبارٍ واحدٍ ليس فيها قول متقدمٌ ومتأخر والأبوة والبنوة يظهر أنهما تقالان باعتبار واحد من حيث أن أقنوماً إلهياً هو أبو الابن والثالوث كله هو أبونا أو أبو الخليقة لأن القبول عامٌ للخليقة والابن كما قال باسيليوس في خط ١٥ في الإيمان. فإذاً ليس قول الآب في اللّه مأْخوذاً باعتبار الأقنوم متقدماً على قوله مأْخوذاً باعتبار الذات

٣ وأيضاً إن الأشياء التي لا تقال باعتبار واحد لا يجوز أن تكون متشابهة. والابن يشابه الخليقة في البنوة أو التوليد كقوله في كولو ١: ١٥ «الذي هو صورة اللّه الغير المنظور بكر كل خلقٍ». فإذاً ليس قول الأبوة في اللّه مأخوذةً باعتبار الذات بل تقال باعتبارٍ واحد بعينه

لكن يعارض ذلك أن الأزلي متقدم على الزمني. واللّه هو أبو الابن من الأزل وأبو الخليقة من الزمان. فإذاً قول الأبوة في اللّه بالنظر إلى الابن متقدمٌ على قوله بالنظر إلى الخليقة

والجواب أن يُقال إنّ قول الاسم على ما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله متقدم على قوله على ما يوجد فيه جزءُ حقيقة مدلوله فهو كأنما يقال على هذا تشبيهاً له بما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله لأن جميع الناقصات تؤْخذ من الكاملات ولهذا كان قول الأسد

على الحيوان الموجودة فيه حقيقة الأسد بتمامها والذي يقال له أسدٌ حقيقةً متقدماً على قوله على إنسان يوجد فيه شيءٌ من حقيقة الأسد كالجرأة أو الشجاعة أو ما يشبه ذلك فإن هذا يقال عليه على سبيل التشبيه. وواضحٌ مما تقدم في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٢٨ ف ٤ ان حقيقة الأبوة والبنوة موجودةٌ بتمامها في اللّه الآب وفي اللّه الابن لأن لهما طبيعة واحدة ومجداً واحداً وأما في الخليقة فالبنوة توجد بالنظر إلى اللّه لا بحسب تمام حقيقتها إذ ليست طبيعة الخالق والخليقة واحدةً بل بحسب نوع من المشابهة التي كلما كانت أتمَّ كانت أقرب إلى الحقيقة الحقيقية التي للبنوة فإن من المخلوقات ما يُقال إنّ اللّه أبوه باعتبار مشابهة الأثر فقط وهو المخلوقات الغير الناطقة كقوله في أيوب ٣٨: ٢٨ «هل للمطر من أَبٍ أم مَنْ وَلَدَ نقط الندى» ومنها ما يقال للّه أبوه باعتبار مشابهة الصورة وهو الخليقة الناطقة كقوله في تث ٣٢: ٦ «أَليس أنه أبوك مالكك الذي فطرك وابدعك» ومنها ما هو أبوه باعتبار مشابهة النعمة ويقال لهؤلاء أيضاً أبناءٌ بالذخيرة من حيث هم مسوقون إلى وراثة المجد الأبدي بموهبة النعمة المقبولة كقوله في رو ٨: ١٦ «والروح عينه يشهد لأرواحنا بانا أبناءُ اللّه وحيث نحن أبناء فنحن ورثة» ومنها ما هو أبوه باعتبار مشابهة المجد من حيث يملكون وراثة المجد كقوله في رو ٥: ٢ «يفتخرون في رجاء مجد ابناء اللّه». فإذاً على هذا يتضح أن قول الأبوة في اللّه بحسب افادتها نسبة أقنوم إلى أقنوم متقدمٌ على قولها بحسب إفادتها نسبة اللّه إلى الخليقة

إذاً أجيب على الأول بأن الأمور العامة المقولة مطلقاً متقدمة بحسب ترتيب عقلنا على الأمور الخاصة لأنها داخلة في مفهوم الأمور الخاصة دون العكس فإنه في مفهوم اقنوم الآب يُتعقَّل اللّه ولا يعكس وأما الأمور العامة المتضمنة نسبة إلى الخليقة فإنها متأخرة في القول عن الأمور الخاصة المتضمنة نسباً أقنومية لأن الأقنوم الصادر في اللّه يصدر على أنه مبدأٌ لإصدار المخلوقات فإنه كما أن الكلمة المتصوَّرة في ذهن الصانع يُعقَل صدورها عن الصانع قبل صدور المصنوع الذي يصدر على شبهها كذلك صدور

الابن عن الآب متقدم على صدور الخليقة التي إنما يقال عليها اسم البنوة باعتبار اشتراك شيءٍ في شبه الابن أو الآب كما يتضح من قوله في رو ٨: ٢٩ «الذين سبق فعرفهم سبق فحدَّد أن يكونوا مشابهين لصورة ابنه»

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ القبول عامٌ للخليقة والابن لا بالتواطؤ بل بحسب شبهٍ ما بعيدٍ باعتباره يقال للابن بكر الخليقة ومن ثم فبعد أن قال الرسول في المحل المشار إليه قريباً «أن يكونوا مشابهين لصورة ابنه» قال «حتى يكون بكراً ما بين أخوة كثيرين» والابن ينفرد طبعاً عن غيرهِ بشيء خاص أي بحصوله بالطبع على ما يقبله كما قال باسيليوس نفسه في المحل المورد في الاعتراض وبهذا الاعتبار يقال له الابن الوحيد كما يتضح من قول يو ١: ١٨: «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أَخبر»

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الرابعُ
هل عدم الولادة خاص بالآب

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن عدم الولادة ليس خاصاً بالآب لأن كل خاصة فإنها تُثبِت شيئاً في ما هي خاصته. وغير المولود ليس يُثبِت شيئاً في الآب بل ينفي فقط. فإذاً ليس يدل على خاصة للآب

٢ وأيضاً أن غير المولود يقال اما بطريقة العدم أو بطريقة السلب فإن قيل بطريقة السلب فكل ما ليس مولوداً يجوز أن يقال له غير مولود. والروح القدس ليس مولوداً وكذا الذات الإلهية. فإذاً يصدق عليه غير المولود وهكذا لا يكون خاصاً بالآب. وان قيل بطريقة العدم فلان كل عدم يدل على نقص في المعدوم عنه يلزم كون اقنوم الآب ناقصاً وهو محالٌ

٣ وأيضاً ان غير المولود في اللّه ليس يدل على إضافةٍ إذ ليس يقال بالإضافة. فإذاً

يدل على الجوهر. فإذاً غير المولود والمولود متغايران في الجوهر. والابن الذي هو مولود ليس مغايراً للآب في الجوهر. فالآب إذاً ليس يجب أن يقال له غير مولود

٤ وأيضاً أن الخاص ما يصدق على واحدٍ فقط ولما كان الصادر عن آخر في اللّه أكثر من واحدٍ فليس في ما يظهر مانعٌ من أن يكون غير الصادر عن آخر فيه أكثر من واحد أيضاً. فإذاً ليس عدم الولادة خاصاً بالآب

٥ وأيضاً كما أن الآب هو مبدأُ الاقنوم المولود كذلك هو مبدأُ الأقنوم الصادر فلو كان عدم الولادة يجعَل خاصاً به بسبب مقابلته للأقنوم المولود لوجب أن يُجعَل عدم الصدور أيضاً خاصاً به

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ «هو واحدٌ من واحدٍ أي مولودٌ من غير مولودٍ بخاصة عدم الولادة والأصل في كليهما»

والجواب أن يقال كما يوجد في المخلوقات مبدأٌ أوّل ومبدأٌ ثانٍ كذلك يوجد في الأقانيم الإلهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر مبدأٌ لا من مبدإٍ وهو الآب ومبدأٌ من مبدإٍ وهو الابن. والمبدأُ الأول في المخلوقات يُعرَف على نحوين أحدهما بأن اللّه إضافة إلى الأشياء الصادرة عنه والآخر بعدم صدوره عن آخر. فإذاً على هذا يُعرَف الآب أيضاً بالأبوة والنفخ المشترك بالنظر إلى الأقنومين الصادرين عنه واما من حيث هو مبدأٌ لا من مبدإٍ فيُعرَف بعدم صدورهِ عن آخر وهذا يرجع إلى خاصة عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود

إذاً أجيب على الأوّل بأن بعضاً قالوا بأن عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود ليس يقال بطريقة السلب فقط بل أما يفيد الأمرين معاً أي كون الآب غير صادر عن شيءٍ وكونه مبدأً لغيرهِ ويفيد السلطة العامة أو التمام الينبوعي أيضاً إلا أن هذا غير صحيح في ما يظهر للزوم أن اللاولادة ليست خاصةً مغايرةً للأبوة والنفخ بل متضمنة إياهما تضمُّنَ العام للخاص لأن الينبوعية والسلطة لا تدلان في اللّه على

شيءٍ إلا على مبدإِ الأصل ولذا يجب أن يُقال إنّ غير المولود يفيد نفي التوليد بالمعنى الانفعالي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٧ فإنه قال ان قوة قولنا غير مولود كقوة قولنا لا ابن. وليس يلزم عن ذلك أن غير المولود لا يجب أن يُجعَل سمةً خاصةً للآب لأن الأوائل والبسائط إنما تعرَف بالسلوب كقولنا ان النقطة هي ما لا جزءَ له

وعلى الثاني بأن غير المولود قد يؤْخذ بالمعنى السلبي فقط وبهذا المعنى قال ايرونيموس في كتاب الحدود إن الروح القدس غير مولود أي لا مولود وقد يقال بالمعنى العدمي على نحوٍ ما دون أن يتضمن نقصاً ما لان العدم يقال على أنحاءٍ متكثرة فيقال عدمٌ متى لم يكن شيءٌ حاصلاً على ما من شأْنه أن يكون لغيره ولو أن هذا الشيء ليس من شأْنه أن يكون ذلك له كما إذا قيل للحجر شيءٌ مائت لخلوه عن الحيوة التي من شأْن بعض الأشياء أن تكون حاصلة عليها. ويقال أيضاً عدمٌ متى لم يكن الشيءُ حاصلاً على ما من شأْنه أن يكون له وبهذا المعنى يكون العدم متضمناً نقصاً. ولكن غير المولود ليس يقال بهذا المعنى العدمي على الآب بل إنما يقال عليه بالمعنى الثاني أي من حيث أن شخصاً ما من أشخاص الطبيعة الإلهية ليس مولوداً مع أن شخصاً منها مولودٌ إلا أنه بهذا المعنى يجوز أن يقال للروح القدس أيضاً غير مولود فإذاً لا بدَّ لتخصيصه الآب وحدهُ أن يُتعقَل باسم غير المولود أيضاً أنه يصدق على اقنوم الهي هو مبدأُ اقنوم آخر بحيث يُتعقَّل على هذا أنه يفيد نفياً في جنس المبدإِ المعقول بالمعنى الأقنومي في اللّه أو أنه ليس صادراً عن آخر بوجهٍ من الوجوه لا انه ليس صادراً عن آخر بالتوليد فقط لأنه بهذا المعنى لا يصدق على الروح القدس انه غير مولود لصدورهِ عن غيره بالانبثاق كاقنومٍ قائم بنفسه ولا على الذات الإلهية أيضاً لجواز أن يقال عليها أنها في الابن أو الروح القدس صادرةٌ عن آخر

أي عن الآب

وعلى الثالث بأن غير المولود قد يراد به على ما في الدمشقي غير المخلوق وعلى هذا يُقال بحسب الجوهر لأنه بهذا ينفصل الجوهر المخلوق عن الجوهر الغير المخلوق وقد يُراد به ما ليس مولوداً وعلى هذا يقال بالإضافة على النحو الذي به يُرجَع النفي إلى جنس الاثبات كما يُرجَع اللاإنسان إلى جنس الجوهر واللاأبيض إلى جنس الكيفية فإذاً لما كان المولود في اللّه يفيد إضافة كان غير المولود أيضاً راجعاً إلى الإضافة وهكذا ليس يلزم أن الآب الغير المولود يمتاز عن الابن المولود بحسب الجوهر بل بحسب الإضافة فقط أي من حيث أن إضافة الابن تُنفَى عن الآب

وعلى الرابع بأنه كما أنه في كل جنس يجب إثبات أوّلٍ واحدٍ كذلك في الطبيعة الإلهية يجب إثبات مبدإٍ واحدٍ غير صادر عن آخر وهو الذي نقول له غير مولودٍ فإذاً إثبات غير مولودَين إثباتٌ لإلهين وطبيعتين الهيتين ولذا قال ايلاريوس في كتاب المجامع «لما كان إلهٌ واحدٌ فقط امتنع أن يكون ثمَّ غير مولودَينِ» وذلك خصوصاً لأنه لو كان ثمَّ غير مولودَينِ لما كان أحدهما صادراً عن الآخر فلم يتمايزا بالتقابل الإضافي وهكذا يلزم أن يتمايزوا باختلاف الطبيعة

وعلى الخامس أن الدلالة على خاصة الآب من جهة عدم صدورهِ عن آخرٍ بنفي ولادة الابن أحرى منها بنفي انبثاق الروح القدس أولاً لأن انبثاق الروح القدس ليس له اسمٌ خاص كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤ وثانياً لأنه يفترض بترتيب الطبيعة أيضاً ولادة الابن فإذاً متى ارتفع عن الآب كونه مولوداً مع كونه مبدأ الولادة يلزم بالتبعية انه غير صادر بصدور الروح القدس لأن الروح القدس ليس مبدأ الولادة بل صادراً عن المولود

المبحث الرابع والثلاثون
في أقنوم الابن ـ وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في أقنوم الابن وينسب للابن ثلاثة أسماء الابن والكلمة والصورة. وحقيقة الابن ينظر فيها من جهة الآب. فإذاً يبقى النظر في الكلمة والصورة أما الكلمة فالبحث فيها يدور على ثلاث مسائل ــ ١ هل تقال الكلمة في اللّه باعتبار الذات أو باعتبار الأقنوم ــ ٢ هل اسمٌ خاصٌ للابن ــ ٣ هل تفيد نسبة إلى المخلوقات

الفصلُ الأوّلُ
هي الكلمة في الله اسمٌ اقنوميٌ

يُتخطى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن الكلمة في اللّه ليست اسماً أقنوميّاً لأن الأسماء الأقنومية تقال في اللّه حقيقةً كالآب والابن. والكلمةُ تقال فيه مجازاً كما قال اوريجانوس في كلامه على قول يوحنا في البدءِ كان الكلمة. فإذاً الكلمة ليست في اللّه اسماً اقنوميّاً

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ١٠ «الكلمة معرفةٌ مع محبةٍ» وقال انسلموس في كتاب المناجاة ب ٦٠ «ليس القول عند الروح القدس الأعظم إلا النظر بالتفكر» والمعرفة والتفكر والنظر تقال في اللّه باعتبار الذات فإذاً الكلمة لا تقال في اللّه باعتبار الأقنوم

٣ وأيضاً من حقيقة الكلمة أن تقال وقد قال انسلموس في المحل المذكور كما أن الآب عاقلٌ والابن عاقلٌ والروح القدس عاقلٌ كذلك الآب قائلٌ والابن قائلٌ والروح القدس قائلٌ وكذا كل منهم مقولٌ. فإذاً اسم الكلمة يقال في اللّه باعتبار الذات لا باعتبار الأقنوم

٤ وأيضاً ليس أقنوم إلهي مصنوعاً. وكلمة اللّه شي مصنوعٌ فقد قيل في مز ١٤٨: ٨

«النار والبَرَدُ والثلج والجليد الرياح العاصفة الصانعة كلمتَهُ». فإذاً ليست الكلمة في اللّه اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ «كما أن الابن يضاف إلى الآب كذلك الكلمة أيضاً تضاف إلى ما هي كلمته» والابن اسم اقنومي لكونه يقال بالإضافة. فإذاً كذلك الكلمة

والجواب أن يُقال إنّ اسم الكلمة في اللّه إذا أُخذ حقيقةً فهو اسم اقنوميٌّ وليس ذاتياً بوجهٍ من الوجوه ولبيان ذلك فليُعلم أن الكلمة تقال فينا حقيقةً على ثلاثة أنحاء وتقال على نحوٍ رابع مجازاً وعلى الأظهر والأغلب يقال عندنا كلمةٌ لما يخرج باللفظ وهو يصدر من الداخل بالنظر إلى الأمرين الموجودين في الكلمة الخارجة وهما اللفظ نفسه ومعناه فإن اللفظ يدل على صورة العقل كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ وأيضاً فاللفظ يصدر عن المعنى أو التصور كما قال الفيلسوف أيضاً في كتاب النفس ٢ م ٩٠ وأما اللفظ الذي لا يدل على معنىً فلا يجوز أن يسمى كلمةً. فإذاً إنما يقال للفظ الخارج كلمة من طريق دلالته على صورة العقل الداخلة. فإذاً على هذا يقال كلمة أولاً وبالأصالة لصورة العقل الداخلة ثمَّ للفظ الدال على الصورة الداخلة ثمَّ لتصوُّر اللفظ وهذه الأنحاء الثلاثة للكلمة قد أثبتها الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٧ فقد قال على المعنى الأوّل أنه يقال كلمة «لحركة العقل الطبيعية التي بحسبها يتحرك ويعقل ويفتكر وهي له كالنور والضياء» وقال أيضاً على المعنى الثالث «الكلمة هي ما ليس يُنطق به لفظاً بل يُلفظ في القلب» وقال أيضاً على المعنى الثاني «الكلمة هي ملاك الفهم أي رسوله» ويقال كلمةٌ مجازاً على النحو الرابع لِمَا يُدَل عليه أو يُفعَل بالكلمة كقولنا هذه هي الكلمة التي قلتها لك أو التي أُمر بها الملك مشاراً بذلك إلى فعل مدلول عليه بكلمة المخبر على وجه البساطة أو الآمر أيضاً. ويقال كلمةٌ في اللّه حقيقةً لما يدل على تصور العقل ومن ثمَّ قال

اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٠ «كل من يقدر أن يعقل الكلمة لا قبل أن تَقْرَع فقط بل أن تتموج بالفكر صُوَر قرعها أيضاً فهو يقدر أن يرى شبهاً ما لتلك الكلمة المعنيَّة بقوله في البدءِ كان الكلمة» على أن من حقيقة صورة العقل أَن تكون صادرة عن آخر أي عن معرفة المتصور. فإذاً الكلمة من حيث تقال حقيقةً في اللّه تدل على شيءٍ صادر عن آخر وهذا يرجع إلى حقيقة الأسماءِ الأقنومية في اللّه لأن الأقانيم الإلهيَّة تتمايز بالأصل على ما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣. فإذاً يجب أن يكون لفظ الكلمة بحسب أخذه حقيقةً في اللّه مأْخوذاً لا باعتبار الذات بل باعتبار الأقنوم فقط

إذاً أجيب على الأول بأن الاريوسيين الذين منبع ضلالهم اوريجانوس ذهبوا إلى أن الابن مغايرٌ للآب في الجوهر ولما كان الابن يقال له كلمةٌ تمحَّلوا تقرير ان ذلك ليس يقال حقيقةً لئلا يُلجَأُوا بحكم حقيقة الكلمة الصادرة إلى الاقرار بأن ابن اللّه ليس خارجاً عن جوهر الآب لأن الكلمة تصدر عن القائل صدوراً داخلياً بحيث تبقى مستقرة فيه. على أنه إذا أُثبت للّه كلمة مقولة مجازاً فلا بدَّ أن يُثبَت له كلمة مقولة حقيقةً إذ لا يجوز أن يقال لشيء كلمةٌ إلا باعتبار الإيضاح أي اما لكونه يُوضِح كالكلمة أو لكونه موضَحاً بكلمةٍ فإن كان موضَحاً بكلمةٍ فلا بدَّ من إثبات كلمة يُوضَح بها وان كان يقال له كلمةٌ لايضاحهِ في الخارج ما يُوضَح في الخارج فالكلمات لا تقال إلاَّ من من حيث تدل على صورة العقل الداخلة التي يوضحها مُوضِحٌ بالعلائم الخارجة أيضاً. فإذاً وان قيلت الكلمة احياناً مجازاً في اللّه لا بد مع ذلك من إثبات كلمةٍ حقيقيةٍ تقال باعتبار الأقنوم

وعلى الثاني بأنه ليس شيءٌ مما يرجع إلى العقل يقال باعتبار الاقنوم في اللّه إلا الكلمة فقط إذ ليس ما يدل على شيءٍ صادر عن آخر إلا الكلمة وحدها لأن ما يصوغه العقل في تصوره هو الكلمة. والعقل باعتبار وجوده بالفعل بالصورة العقلية يُلاحَظ

على الإطلاق وكذا التعقل الذي نسبته إلى العقل بالفعل نسبة الوجود إلى الموجود بالفعل لأن التعقل لا يدل على فعل خارج عن العاقل بل مستقرٍ فيه. فإذاً متى قيل ان الكلمة معرفةٌ فليس المراد بالمعرفة فعل العقل العارف أو ملكةٌ له بل ما يتصوره العقل بالمعرفة ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ ان الكلمة هي الحكمة المولودة وليس معنى ذلك إلا أنها تصور الحكيم الذي يجوز أن يقال له أيضاً معرفةٌ مولودةٌ وعلى هذا النحو يجوز أن يُتعقَّل كون القول عند اللّه هو النظر بالتفكر من حيث أن كلمة اللّه إنما تُتصوَّر بنظر التفكر الإلهي إلا أن اسم التفكر مع ذلك ليس يلائم كلمة اللّه حقيقةً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٦ «ان كلمة اللّه ليس يقال لها تفكرٌ دفعاً لتوهم ان في اللّه شيئاً متغيراً يقبل الآن صورةً بحيث يكون كلمة ثم يمكن أن يفقدها فيكون متغيراً دون صورةٍ وعلى نحوٍ ما» لأن التفكر حقيقةً إنما يقوم في البحث عن الحقيقة الذي ليس له محل في اللّه ومتى كان العقل متوصلاً إلى صورة الحقيقة فليس يفتكر بل يرى الحقيقة بكمالها ولذا فإن إطلاق انسلموس التفكر على الرؤْية في المحل المذكور في الاعتراض مجازٌ

وعلى الثالث بأنه كما أن الكلمة في الحقيقة تقال في اللّه باعتبار الأقنوم لا باعتبار الذات كذلك القول أيضاً. فإذاً كما أن الكلمة ليست عامةً للآب والابن والروح القدس كذلك غير صحيح أَنَّ الآب والابن والروح القدس قائلٌ واحد ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ١ «ليس المراد أن كلاً قائلٌ بتلك الكلمة المساوية في الأزلية بل مع الكلمة التي ليس أحدٌ قائلاً بدونها» وأَما أَنْ يُقال فيلائم كلاً من الأقانيم إذ ليس يقال الكلمة فقط بل الشيء الذي يُتعقَّل أو يُدَل عليه بالكلمة أيضاً. فإذاً أَن يقال إنما يلائم اقنوماً واحداً فقط في اللّه على النحو الذي به تقال الكلمة وأما على النحو الذي به يقال الشيء المتعقَّل في الكلمة فيلائم كلاً من الأقانيم لأن الآب بتعقله ذاته والابن والروح القدس وسائر ما يندرج في علمه يتصور الكلمة

بحيث أن الثالوث كله يقال بالكلمة وكذا كل خليقة أيضاً كما أن عقل الإنسان يقول بالكلمة ما يتصوره بتعقله الحجر. واما انسلموس فقد تجوَّزَ في إطلاقه القول على التعقل فإن بينهما فرقاً لأن التعقل إنما يفيد نسبة المتعقِّل إلى الشيء المتعقَّل التي لا تفيد شيئاً من حقيقة الأصل بل حصول عقلنا على صورةٍ ما من حيث أن عقلنا إنما يحصل بالفعل بصورة الشيء المتعقَّل وأما في اللّه فإنها تفيد اتحاداً بالهوهو من كل وجهٍ لأن العقل والمعقول في اللّه واحدٌ بعينه من كل وجهٍ كما مرَّ بيانه في مب ١٤ ف ٤ و٥ وأما القول فإنه يفيد بالأصالة نسبة إلى الكلمة المتصوَّرة إذ ليس هو الا التلفظ بالكلمة لكنه بواسطة الكلمة يفيد نسبة إلى الشيءِ المعقول الذي يتبيَّن للعاقل في الكلمة الملفوظة وعلى هذا فالأقنوم الذي يلفظ الكلمة هو وحده قائل في اللّه مع ان كلاً من الأقانيم عاقلٌ ومعقول وبالنتيجة مقولٌ بالكلمة

وعلى الرابع بأن الكلمة مأخوذة هناك بالمعنى المجازي بحسبما يقال لمدلول الكلمة أو لمفعولها كلمةٌ فإنه إنما يُقال إنّ المخلوقات تصنع كلمة اللّه من حيث أنها تُنفِّذ مفعولاً ما موجَّهةً إليه من الكلمة المتصوَّرة التي للحكمة الإلهية كما يقال لواحد أنه يصنع كلمة الملك عندما يصنع عملاً يُساق إليه من كلمة الملك

الفصلُ الثَّاني
هل الكلمة اسمٌ خاصٌ للابن

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الكلمة ليست اسماً خاصّاً للابن لأن الابن أقنومٌ قائمٌ بنفسه في اللّه. والكلمة لا تدل على شيء قائم بنفسه كما هو واضحٌ فينا. فإذاً يمتنع أن تكون الكلمة اسماً خاصاً لاقنوم الابن

٢ وأيضاً أن الكلمة تصدر عن القائل بلفظٍ ما فلو كان الابن كلمةً حقيقةً لما صدر عن الآب إلاَّ بطريق اللفظ وهذه هي بدعة والنتينوس كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع

٣ وأيضاً كل اسمٍ خاص لاقنومٍ ما فإنه على خاصة ما له فلو كانت الكلمة اسماً خاصاً للابن لدلَّت على خاصة ما له وهكذا يكون في اللّه خواص أكثر مما ذُكر آنفاً

٤ وأيضاً كل من يتعقل فإنه بتعقله يتصور كلمةً. والابن يتعقل. فإذاً له كلمةٌ وهكذا لا تكون الكلمة خاصةً بالآب

٥ وأيضاً قيل في عبر ١: ٣ في حق الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» وقد فهم باسيليوس من ذلك في ردّهِ على انّوميوس ك ٥ ب ١١ ان الروح القدس هو كلمة الابن. فإذاً ليست الكلمة خاصةً بالابن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١١ «يراد بالكلمة الابن وحده»

والجواب أن يُقال إنّ الكلمة المقولة حقيقةً في اللّه تؤْخذ باعتبار الأقنوم وهي اسم خاصٌ لأقنوم الابن لأنها تدل على صدورٍ ما للعقل. والأقنوم الذي يصدر في اللّه بحسب صدور العقل يقال له ابنٌ وهذا النوع من الصدور يقال له توليد كما مرَّ تحقيقه في مب ٢٧ ف ٢. فإذاً ينتج أن الابن وحده يقال له كلمة حقيقةً في اللّه

إذاً أجيب على الأول بأن الوجود والتعقل ليسا فينا واحداً بعينه. فإذاً ما كان فينا ذا وجودٍ معقول فليس يرجع إلى طبيعتنا وأما وجود اللّه فهو عين تعقله. فإذاً ليست كلمة اللّه عرضاً ما فيه أو أثراً ماله بل ترجع إلى طبيعته ولذا يجب أن تكون شيئاً قائماً بنفسه لأن كل ما في طبيعة اللّه فهو قائمٌ بنفسه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ ان «كلمة اللّه جوهرية وموجودٌ في ايبستزٍ وأما سائر الكلمات أي كلماتنا فهي قوى الطبيعة»

وعلى الثاني بأن والنتينوس لم يُبدَّع لأنه قال ان الابن مولودٌ باللفظ كما شنَّعَ الاريوسيون على ما رواه ايلاريوس في كتاب الثالوث ٦ بل لما أثبته من اختلاف

طريقة اللفظ كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع في الموضع المذكور

وعلى الثالث بأن اسم الكلمة يفيد نفس الخاصة التي يفيدها اسم الابن ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ «يقال كلمة على حدِّ ما يقال ابن» أن ولادة الابن التي هي خاصته الأقنومية يعبَّر عنها بأسماء مختلفة تطلق على الابن لبيان اختلاف كمالاته فيقال له ابن لبيان مساواته للآب في الطبيعة وضياءٌ لبيان مساواته له في الأزلية وصورةٌ لبيان تمام شبهه به وكلمةٌ لبيان كونه مولوداً بطريقة غير مادية ولم يتأَتَّ لنا وجود اسمٍ واحدٍ يدل على كل ذلك

وعلى الرابع بأن التعقل يلائم الابن كما يلائمه الألوهية لأن التعقل يقال في اللّه باعتبار الذات كما مرّ في مب ١٤ ف ٢ و ٤ والابن إلهٌ مولود لا إلهٌ مولِّدٌ فهو إذن متعقِّلٌ لا كمُصدِرٍ كلمةً بل ككلمة صادرة أي من حيث أن الكلمة الصادرة ليست في اللّه مغايرة حقيقةً للعقل الإلهي بل إنما تمتاز عن مبدإِ الكلمة بالإضافة فقط

وعلى الخامس بأن الكلمة في قوله عن الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» مطلقة مجازاً على مفعول الكلمة ومن ثمَّ قال الشارح هناك أن المراد بالكلمة الأمر أي من حيث أن حفظ الأشياء في الوجود إنما هو من آثار قدرة الكلمة كما أن من آثار قدرتها أيضاً إخراج الأشياء إلى الوجود وأما تفسير باسيليوس للكلمة بالروح القدس فكلام على طريقة المجاز من حيث أنه كما أن كل ما يوضح شيئاً يقال لهُ كلمته كذلك يقال للروح القدس كلمة الابن لأنه يوضح الابن

الفصلُ الثَّالثُ

هل يفيد اسم الكلمة نسبة إلى الخليقة

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن اسم الكلمة ليس يفيد نسبة إلى الخليقة لأن كل اسم يدلّ على معلولٍ في الخليقة يقال في اللّه باعتبار الذات. والكلمة لا تقال باعتبار الذات بل باعتبار الأقنوم كما مرَّ في الفصل الأوّل. فهي إذاً لا تفيد

نسبةً إلى الخليقة

٢ وأيضاً ما يفيد نسبةً إلى المخلوقات فإنه يقال على اللّه من الزمان كالرب والخالق. والكلمة تقال عليه من الأزل. فإذاً لا تفيد نسبةً إلى الخليقة

٣ وأيضاً أن الكلمة تفيد نسبةً إلى ما تصدر عنه فلو أفادت نسبةً إلى الخليقة للزم كونها صادرةً عن الخليقة

٤ وأيضاً ان الصُوَر تتكثر بحسب النسب المختلفة إلى المخلوقات فلو كانت الكلمة تفيد نسبةً إلى المخلوقات للزم أن ليس في اللّه كلمة واحدة فقط بل كلمات كثيرة

٥ وأيضاً لو كانت الكلمة تفيد نسبةً إلى الخليقة لما كان ذلك إلا من حيث ان المخلوقات تُعرَف من اللّه. واللّه ليس يعرف الموجودات فقط بل اللاموجوات أيضاً. فإذاً يلزم على ذلك أن يكون في الكلمة نسبةٌ إلى اللاموجودات وهذا باطلٌ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ ان «اسم الكلمة لا يدل على نسبة إلى الآب فقط بل إلى تلك الأشياءِ المصنوعة بالكلمة بالقوة الفاعلية أيضاً»

والجواب أن يُقال إنّ الكلمة تفيد نسبة إلى الخليقة لأن اللّه بمعرفته نفسه يعرف كل خليقة فإذاً الكلمة المتصوَّرة في الذهن ممثِّله لكل ما يُعقَل بالفعل ومن ثمَّ كان فينا كلمات مختلفة باختلاف ما نعقله وأما اللّه فلمَّا كان يعقل بفعل واحد نفسه وجميع الأشياء كانت كلمته الواحدة موضحةً لا للآب فقط بل للمخلوقات أيضاً وكما أن علم اللّه مدركٌ فقط للّه وأما للمخلوقات فموضحةٌ وفاعلة أيضاً وعلى ذلك قوله في مز ٣٢: ٩ «قال فكان» لأن الكلمة تفيد حقيقة العلة الفاعلة لما يفعله اللّه

إذاً أجيب على الأوّل بأن الطبيعة أيضاً داخلة في اسم الأقنوم تبعاً لأن الأقنوم

جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعةٍ ناطقةٍ فإذاً اسم الأقنوم الإلهي باعتبار الإضافة الأقنومية لا يفيد نسبةً إلى الخليقة بل إنما يفيدها الاسم الراجع إلى الطبيعة. إلا أنه من حيث تدخل الذات في دلالته فلا مانع أن يكون فيه نسبةٌ إلى الخليقة لأنه كما يختص بالابن أن يكون ابناً كذلك يختص به أن يكون إلهاً مولوداً وخالقاً مولوداً وعلى هذا النحو يكون اسم الكلمة مفيداً إضافة إلى الخليقة

وعلى الثاني بأنه لما كانت الإضافات تلحق الأفعال كان من الأسماءِ ما يفيد إضافةً في اللّه إلى الخليقة لاحقةً لفعله المتعدي إلى مفعولٍ خارج كالخلق والتدبير وهذه تقال على اللّه من الزمان. ومن الإضافات ما يلحق الفعل الذي لا يتعدى إلى مفعولٍ خارجٍ بل يستقر في نفس الفاعل كالعلم والإرادة وهذه لا تقال على اللّه من الزمان ومن هذا القبيل ما يفيده اسم الكلمة من الإضافة إلى الخليقة. وليس بصحيح ان جميع الأسماء المفهمة إضافة في اللّه إلى المخلوقات تقال من الزمان بل إنما يقال منها كذلك ما يفهم إضافةً لاحقة لفعل اللّه المتعدي إلى مفعولٍ خارج

وعلى الثالث بأن المخلوقات لا تُعرَف من اللّه بعلمٍ مستفادٍ من المخلوقات بل بذاته فإذاً ليس يلزم كون الكلمة صادرةً عن المخلوقات وان كانت موضحةً لها

وعلى الرابع بأن اسم الصورة موضوع بالأصالة للدلالة على نسبة إلى الخليقة ولذا يقال في اللّه بصيغة الجمع وليس بأقنوميٍّ واما اسم الكلمة فموضوعٌ بالأصالة للدلالة على إضافة إلى القائل ثمَّ إلى المخلوقات من حيث أن اللّه بتعقله ذاته يعقل كل خليقةٍ ولهذا ليس في اللّه إلا كلمة واحدة ومقولةٌ باعتبار الأقنوم

وعلى الخامس بأنه كما أن علم اللّه يتعلق باللاموجودات كذلك كلمة اللّه أيضاً إذ ليس في كلمة اللّه شيءٌ أقل ممَّا في علمه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٤ إلا أن الكلمة تتعلق بالموجودات كموضحة وفاعلة لها وباللاموجودات كموضحة ومبيِّنة لها

المبحثُ الخامسُ والثَّلاثونَ
في الصورة ـ وفيه فصلان

ثم يُبحَث في الصورة والبحث في ذلك يدور على مسئلتين ــ ١ هل تقال الصورة في اللّه باعتبار الأقنوم ــ ٢ هل هي اسمٌ خاصٌ للابن

الفصلُ الأوَّلُ
هل تقال الصورة في الله باعتبار الأقنوم

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الصورة ليست تقال في اللّه باعتبار الأقنوم فقد قال اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ١ «ان الاهية الثالوث المقدس وصورته التي عليها فُطِرَ الإنسان واحدةٌ» فإذاً الصورة تقال باعتبار الذات لا باعتبار الأقنوم

٢ وأيضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع أن «الصورة شبحٌ مطابقٌ لما هي صورته» والشبح أو الهيئة يقال في اللّه باعتبار الذات فكذا الصورة

٣ وأيضاً ان imago (في اللاتينية أي الصورة) تقال من imitare (أي ماثل أو اقتدى) الذي يفيد متقدماً ومتأخراً. والأقانيم الإلهية ليس فيها شيءٌ متقدمٌ ومتأَخرٌ. فإذاً يمتنع أن تكون الصورة اسماً أقنوميّاً في اللّه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ «أيُّ شيءٍ أشدُّ استحالة من قول الصورة بالقياس إلى نفسها» فالصورة إذاً في اللّه تقال بالإضافة وهكذا هي اسمٌ أقنوميٌ

والجواب أن يُقال أن من حقيقة الصورة المشابهة إلا أنه ليست كل مشابهة تكفي لحقيقة الصورة بل المشابهة التي في نوع الشيء أو على الأقل في علامةٍ ما للنوع وأخص علامة للنوع في الجسمانيات هو الشكل في ما يظهر فإننا نرى أن للحيوانات

المختلفة في النوع أشكالاً مختلفة لا ألواناً مختلفة وعليه فإذا رُسم في حائطٍ لون شيءٍ ما فلا يقال له صورةٌ ما لم يُرسَم الشكل ولكنه ليس يكفي ولا مشابهة النوع أو الشكل أيضاً بل لا بد لحقيقة الصورة من الأصل لأن البيضة الواحدة ليست صورةً للأُخرى لعدم صدورها عنها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٤. فإذاً لا بد لكون شيء صورة حقيقية أن يكون صادراً عن آخر مشابهاً له في النوع أو في علامة النوع على الأقل. وما يفيد في اللّه صدوراً أو أصلاً فهو أقنومي. فإذاً الصورة اسمٌ اقنوميٌّ

إذاً أجيب على الأول بأن الصورة تقال حقيقةً لما يصدر على شبه غيره. وما يصدر شيءٌ على شبهه يقال له مثالٌ حقيقةً وصورةٌ مجازاً وعلى هذا النحو قد استعمل اوغسطينوس اسم الصورة بقوله «ان الاهيّة الثالوث المقدس هي الصورة التي عليها فُطِر الإنسان»

وعلى الثاني بأن الشج بحسبما أخذه ايلاريوس في حد الصورة يفيد الهيئة الحاصلة في شيء عن آخر لأنه يقال لصورة الشيء أنها شجه كما أن ما يشبه شيئاً يقال له هيئته من حيث هو حاصل على هيئةٍ تشبهه

وعلى الثالث بأن الاقتداءَ والمماثلة في الأقانيم الإلهية لا يدل على التأَخر بل على التشبه فقط

الفصلُ الثَّاني
هل الصورة اسمٌ خاصٌ للابن

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الصورة ليست اسماً خاصاً للابن لأن الروح القدس هو صورة الابن كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ فإذاً ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

٢ وأيضاً من حقيقة الصورة المشابهة مع الصدور كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٧٤ وهذا ملائمٌ للروح القدس لأنه يصدر عن آخر بطريقة المشابهة. فإذاً الروح القدس صورة وهكذا ليست الصورة خاصةً بالابن

٣ وأيضاً أن الإنسان يقال له صورة اللّه كقوله في ١ كور ١١: ٧ «الرجل لا ينبغي له أن يغطي رأسه إذ هو صورة اللّه ومجده». فإذاً ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ «الابن وحده هو صورة الآب»

والجواب أن يُقال إنّ أيمة اليونان يقولون بالإجماع أن الروح القدس هو صورة الآب والابن وأما أيمة اللاتين فإنما يطلقون اسم الصورة على الابن وحده إذ لم يرد في كتابٍ مثبَتٍ إلا مطلقاً على الابن فقد قيل في كولو ١: ١٥ «الذي هو صورة اللّه الغير المنظور وبكر كل خلق» وفي عبر ١: ٣ «وهو ضياء مجده وصورة جوهره» وقد علَّل ذلك بعضٌ بأن الابن مشارك للآب لا في الطبيعة فقط بل في سمة المبدإ أيضاً بخلاف الروح القدس فإنه لا يشارك الابن ولا الآب في سمةٍ ما إلا أن هذا غير كافٍ في ما يظهر لأنه كما أن الإضافات في اللّه لا يُعتبر بحسبها لا المساواة ولا اللامساواة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٦ كذلك لا تعتبر بحسبها المشابهة المقتضاة لحقيقة الصورة. ولذا قال آخرون بأن الروح القدس لا يصح أن يقال له صورة الابن لأن الصورة ليس لها صورةٌ ولا صورة الآب أيضاً لأن الصورة تضاف بلا توسط إلى ما هي صورته والروح القدس يضاف إلى الآب بواسطة الابن ولا صورة الآب والابن أيضاً وإلاَّ لزم وجود صورة واحدة لاثنين وهو محال فإذاً ينتج أن الروح القدس ليس صورةً بوجهٍ من الوجوه. وليس هذا أيضاً بشيء لأن الآب والابن مبدأٌ واحد للروح القدس كما سيأتي قريباً في مب ٣٦ ف ٤ فلا مانع أن يكون لهما من حيث هما واحدٌ صورةٌ واحدةٌ فإن الإنسان أيضاً صورة واحدة للثالوث كله. ولذا ينبغي أن يقال كما أن الروح القدس وان اتخذ بصدوره طبيعة الآب

كالابن لا يقال له مولودٌ كذلك لا يقال له صورةٌ وان اتخذ شبه الآب لأن الابن يصدر كالكلمة التي من حقيقتها المشابهة الصورية لما تصدر عنه بخلاف المحبة فإن ذلك ليس من حقيقتها وان كان ذلك يلائم المحبة التي هي الروح القدس من حيث هي محبة الهية

إذاً أجيب على الأول بأن الدمشقي وسائر ايمة اليونان يطلقون جميعاً اسم الصورة على المشابهة التامة

وعلى الثاني بأن الروح القدس وان كان مشابهاً للآب والابن لا يلزم مع ذلك ان يكون صورة لما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن صورة شيء توجد في شيءٍ على نحوين أحدهما في ما يشاركه في الطبيعة النوعية كوجود صورة الملك في ابنه والآخر ما يغايره في الطبيعة كوجود صورة الملك في الدينار فالابن هو صورة الآب على النحو الأوَّل والإنسان هو صورة اللّه على النحو الثاني ومن ثمَّ فايذاناً بنقص الصورة في الإنسان لا يُقال إنّه صورة اللّه فقط بل انه على صورة اللّه أيضاً مما يدل على حركة مائلٍ إلى الكمال وأما ابن اللّه فلا يجوز أن يُقال إنّه على صورة الآب لأنه صورة الآب الكاملة

المبحثُ السادسُ والثلاثونَ
في أقنوم الروح القدس ـ وفيه أربعة فصول

بعد النظر المتقدم ينبغي النظر في ما يتعلق بأقنوم الروح القدس لأنهُ ليس يقال لهُ الروح القدس فقط بل محبة اللّه وموهبته أيضاً. فالبحث في الروح القدس يدور على أربع مسائل ــ ١ هل الروح القدس اسمٌ خاصٌ لأقنوم إلهي ــ ٢ هل ذلك الأقنوم الإلهي الذي يقال لهُ الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن ــ ٣ هل هو صادرٌ عن الآب بالابن ــ ٤ هل الآب

الفصلُ الأوَّل
هل الروح القدس اسمٌ خاصٌ لأقنومٍ إلهيٍّ

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر ان الروح القدس ليس اسماً خاصّاً لاقنومٍ إلهيٍّ إذ ليس اسمٌ عامٌ للأقانيم الثلاثة خاصّاً لأقنومٍ ما. والروح القدس اسم عام للأقانيم الثلاثة فقد أوضح ايلاريوس في كتاب الثالوث ٨ انه قد يراد بروح اللّه الآب كقوله في اش ٦١: ١ «روح الرب عليَّ» وقد يراد به الابن كقول الابن في متى ١٢: ٢٨ «بروح اللّه أخرج الشياطين» مبيناً بذلك أنه يخرج الشياطين بسلطان طبعه وقد يراد به الروح القدس كقوله في يوئيل ٢: ٢٨ «افيض روحي على كل بشر». فإذاً ليس الروح القدس اسماً خاصّاً لأقنومٍ إلهيٍّ

٢ وأيضاً أن أسماءَ الأقانيم الإلهية تقال بالقياس إلى شيءٍ كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث. والروح القدس ليس يقال بالقياس إلى شيءٍ. فإذاً ليس اسماً خاصّاً لاقنومٍ إلهيٍّ

٣ وأيضاً لكون الابن اسم اقنومٍ إلهيٍّ ليس يجوز أن يقال ابن هذا أو ذاك ولكنه يقال روح هذا الإنسان أو ذاك فقد قيل في عد ١١: ١٦ و١٧ «قال الرب لموسى «آخذ من روحك وأُحِلُّهُ عليهم» وفي ٤ ملوك ٢: ١٥ «حلَّت روح ايليا على اليشاع» فإذاً ليس الروح القدس اسما خاصّاً لأقنوم إلهيٍّ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥: ٧ «الشهود في السماءِ ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» وإذا سئل ما هذه الثلاثة قلنا هي الأقانيم الثلاثة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٤ فإذاً الروح القدس اسم اقنومٍ إلهيٍّ

والجواب أن يقال لما كان في اللّه صدوران لم يكن لأحدهما الحاصل بطريق المحبة اسمٌ خاصٌ على ما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤. فإذاً كذلك الإضافتان الحاصلتان بحسب

هذا الصدور ليس لهما اسمان خاصان كما مرَّ أيضاً في مب ٢٨ ف ٤ ولذلك لم يكن للأقنوم الصادر بهذه الطريقة اسمٌ خاصٌ إلا أنه كما اصطلح المتكلمون على بعض أسماءٍ للدلالة على الإضافتين المذكورتين لأننا نسميهما باسم الصدور والنفخ اللذين هما باعتبار معناهما الخاص أدلُّ على الفعل الوسمي منهما على الإضافة في ما يظهر كذلك اصطُلحَ في الكتاب على اسم الروح القدس للدلالة على الأقنوم الإلهي الذي يصدر بطريق المحبة ووجه المناسبة في ذلك يمكن أخذه من أمرين أولاً من عموم لفظ الروح القدس فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٥ ب ١٧ وك ٥ ب ١١ «لأن الروح القدس عامٌ للاثنين فهو يسمَّى بالخصوص بما يسمَّيان به بالعموم لأن الآب روحٌ والابن روحٌ والآب قُدُسٌ والابن قدُسٌ» وثانياً من معناه الخاص لأن الروح يدل في الجسمانيات في ما يظهر على دفعٍ وتحريك فإننا نسمي النَفَس والريح روحاً ومن شأن المحبة الخاص أن تحرك وتدفع إرادة المحب إلى المحبوب. والقداسة يوصف بها تلك الأشياء التي تتجه إلى اللّه. ولما كان أقنومٌ إلهيٌّ يصدر بطريق المحبة التي بها يُحبُّ اللّه كان من المناسب أن يسمَّى الروح القدس

إذاً أجيب على الأول بأن لفظ الروح القدس إذا اعتُبِرَ بقوة كمتين فهو عامٌ للثالوث كله لأن الروح يدل على تجرد الجوهر الإلهي عن المادة إذ الروح الجسميّ لا يدركه البصر وفيه قليلٌ من المادة ولذلك فإننا نطلق هذا الاسم على جميع الجواهر المجرَّدة عن المادة والغير المرئية وأما القدس فإنه يدل على تمحُّض الخيرية الإلهية. واما إذا اعتُبِرَ لفظ الروح القدس بقوة كلمة واحدةٍ فهو مخصوص في اصطلاح الكنيسة بالدلالة على واحدٍ من الأقانيم الثلاثة وهو الذي يصدر بطريق المحبة لما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن اسم الروح القدس وان كان لا يقال بالإضافة إلا أنه مأخوذٌ بمعنى الاسم المضاف من حيث قد اصطلِحَ عليه للدلالة على أقنوم يمتاز عن سواه

بالإضافة فقط ومع ذلك فقد يجوز أن يُعقَل فيه إضافةٌ إذا تُعقِّلَ الروح بمعنى المنفوخ

وعلى الثالث بأن اسم الابن إنما يُتعقَّل فيه إضافة من هو صادرٌ عن مبدإٍ فقط وأما اسم الآب فيُتعقَّل فيه إضافة المبدإ وكذا اسم الروح من حيث يفيد الدلالة على قوةٍ ما محرِّكة. على أنه ليس يلائم خليقة أن تكون مبدأً لأقنومٍ إلهي بل بالعكس ولذا يجوز أن يُقال ابونا وروحنا ولا يجوز أن يقال ابننا

الفصلُ الثَّاني

هل الروح القدس صادرٌ عن الابن

يتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الروح القدس ليس صادراً عن الابن فقد قال ديونيسيوس في كتاب الأسماءِ الإلهية ١ مقا ١ «ليس ينبغي التجرُّؤ على قول شيءٍ في حق الألوهية الجوهرية سوى ما أُعلن لنا بالوحي في الكتاب المقدس» والكتاب المقدس لم يُعلَن فيه أن الروح القدس صادرٌ عن الابن بل انه صادرٌ عن الآب فقط كما يتضح من قوله في يو ١٥: ٢٦ «روح الحق الذي من الآب ينبثق». فإذاً الروح القدس ليس صادراً عن الابن

٢ وأيضاً في قانون المجمع القسطنطيني الأول ٧ «نؤْمن بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الآب والذي مع الآب والابن يجب أن يُعبَد ويمجَّد». فإذاً لم يكن واجباً بوجهٍ من الوجوه أن يزاد في قانونه ان الروح القدس منبثقٌ من الابن بل يظهر أن الذين زادوا ذلك هم تحت تبعة الحرم

٣ وأيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١١ «نقول ان الروح القدس صادرٌ عن الآب ونسميه روح الآب ولا نقول ان الروح القدس صادرٌ عن الابن لكنَّا نسميه روح الابن». فإذاً ليس الروح القدس صادراً عن الابن

٤ وأيضاً ليس يصدر شيءٌ عما هو مستقرٌ فيه. والروح القدس مستقرٌ في الابن فقد قيل في ترجمة القديس اندراوس «السلام عليكم وعلى جميع من يؤْمن بالإله الواحد

الآب وبابنه الواحد الوحيد ربنا يسوع المسيح وبالروح القدس الواحد الصادر عن الآب والمستقر في الابن». فإذاً ليس الروح القدس صادراً عن الابن

٥ وأيضاً أن الابن يصدر كالكلمة. وروحنا لا يصدر فينا عن كلمتنا في ما يظهر. فإذاً الروح القدس ليس يصدر عن الابن

٦ وأيضاً ان الروح القدس يصدر عن الآب صدوراً كاملاً. فإذاً لا فائدة في القول بأنه يصدر عن الابن

٧ وأيضاً لا تغاير في الأشياءِ الباقية بين الوجود والامكان كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٢ فلأن لا يكون ذلك في اللّه أولى بكثيرٍ. والروح القدس يمكن امتيازه عن الابن وان لم يصدر عنه فقد قال انسلموس في كتاب انبثاق الروح القدس «نعم ان الوجود حاصلٌ للابن والروح القدس من الآب ولكن على نحوٍ مختلف فهو حاصلٌ لأحدهما بالولادة وللآخر بالانبثاق بحيث أنهما متغايران بذلك» إلى أن قال «فإنه إذا لم يكن الابن والروح القدس متكثرَين بغير ذلك كانا متغايرين بذلك فقط». فإذاً الروح القدس يمتاز عن الابن حالة كونه غير صادرٍ عنه

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه «الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الروح القدس صادرٌ عن الابن إذ لو لم يكن صادراً عنه لامتنع أن يمتاز عنه بوجهٍ من الوجوه من حيث الاقنومية وهذا بيّنٌ مما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢ فإنه يمتنع القول بأن الأقانيم الإلهية تتمايز بحسب شيء مطلق للزوم عدم وحدة الذات في الثلاثة لأن كل ما يقال مطلقاً في اللّه فهو راجعٌ إلى وحدانية الذات فإذاً الأقانيم الإلهية إنما تتمايز بالإضافات فقط والإضافات لا يمكن أن تميز الأقانيم الا بحسب كونها متقابلة وهذا واضحٌ من ان للآب اضافتين يضاف بإحداهما إلى الابن وبالأخرى إلى

الروح القدس وهما مع ذلك لعدم تقابلهما ليستا مقوِّمتين لأقنومين بل ترجعان إلى أقنوم الآب الواحد فقط ولو لم يكن في الابن والروح القدس إلاَّ إضافتان يضاف كلٌّ منهما بهما إلى الآب لكانتا غير متقابلتين كالإضافتين اللتين بهما يضاف الآب إليهما ولكان أقنوم الابن والروح القدس واحداً ذا إضافتين مقابلتين لإضافتي الآب كما أن أقنوم الآب واحدٌ وهذا بدعة لاجحافه بعقيدة التثليث. فإذاً لا بد أن يكون الابن والروح القدس متضايفين بإضافتين متقابلتين ولا يمكن أن يكون في اللّه إضافاتٌ متقابلة إلاَّ إضافات الأصل على ما تقرر في مب ٢٨ ف ٤ وإضافات الأصل المتقابلة تعتبر بحسب المبدإِ وبحسب ما يصدر عن المبدإِ. فإذاً لا بد أن يقال اما أن الابن صادرٌ عن الروح القدس وهذا لم يقل بهِ أحدٌ أو ان الروح القدس صادرٌ عن الابن وهذا مذهبنا وعليه ينطبق حقيقة صدور كلٍّ منهما فقد مرّ في مب ٢٧ ف ٢ و٤ ومب ٢٨ ف ٤ ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة والروح القدس يصدر بطريق الإرادة كالمحبة ومن الضرورة ان تكون المحبة صادرة عن الكلمة إذ لا تحب شيئاً إلا ما نعقله بتصور الذهن. فإذاً يتضح من هذا أيضاً أن الروح القدس يصدر عن الابن. على أن ترتب الأشياءِ أيضاً يرشد إلى ذلك فإننا لا نجد البتة أن أشياءَ كثيرة تصدر عن واحد دون ترتب إلا في تلك الأشياءِ المتغايرة مادةً كما يُصدِرُ حدادٌ واحد مُدىً كثيرة متمايزة في المادة دون ترتبٍ بينها وأما في الأشياءِ التي ليست متمايزة في المادة فقط فالصادرات المتكثرة مترتبة دائماً ولذلك فإن بهاءَ الحكمة الإلهية يظهر أيضاً في ترتُّب الكائنات المُبدَعة. فإذاً إذا كان يصدر عن أقنوم الآب الواحد أقنومان أي الابن والروح القدس فلا بد من وجود ترتبٍ ما بينهما وليس يمكن أن يكون ذلك غير ترتب الطبيعة الذي به يكون أحدهما صادراً عن الآخر. فإذاً يمتنع القول بأن الابن والروح القدس صادران عن الآب دون أن يكون

أحدهما صادراً عن الآخر إلا إذا جُعِلا متمايزين مادةً وانه محالٌ. ولذلك فإن الروم أيضاً لا ينكرون أن في صدور الروح القدس نسبةً ما إلى الابن لانهم يسلمون أن الروح القدس هو روح الابن وانه صادرٌ عن الآب بالابن. ويقال ان بعضهم يسلم أنه من الابن أي أنه فائض عنه لا صادرٌ منه والباعث على ذلك في ما يظهر حماقةٌ أو مكابرةٌ لأن مَن أَحسنَ اعتباره رأَي أن لفظ الصدور أعمّ جميع ما يرجع إلى الأصل أيَّ أصلٍ كان لأننا نستعمله للدلالة على أي أصلٍ كان كصدور الخط عن النقطة والشعاع عن الشمس والجدول عن المنبع وهلمَّ جرًّا فإذاً أيٌّ ما يؤخذ مما يرجع إلى أصلٍ ما فيجوز أن يُنتَج منه أن الروح القدس صادرٌ عن الابن

إذاً أجيب على الأول بأنه إنما لا يجب أن نقول على اللّه ما لم يرد في الكتاب المقدس لا لفظاً ولا معنىً. وصدور الروح القدس عن الابن وان لم يرد في الكتاب لفظاً لكنه قد ورد معنى وخصوصاً حيث قال الابن عن الروح القدس في يو ١٦: ٤ «هو يمجدني لأنه يأْخذ مما لي» وأيضاً يجب أن يُعتَبر في الكتاب المقدس باطِّرادٍ أن ما يقال على الآب يجب تعقُّلهُ على الابن ولو كان ذلك مقترناً باللفظ الحاصر ما خلا تلك الأشياءَ التي بها يتمايز الآب والابن بحسب الإضافات المتقابلة فإن قول الرب في متى ١١: ٢٧ «ليس أحد يعرف الابن إلا الآب» لا يخرج به كون الابن يعرف نفسه فإذاً كذلك متى قيل إن الروح القدس يصدر عن الآب وان زيد عليه أنه يصدر عن الآب وحده فليس ذلك مُخرِجاً للابن لأن الآب والابن ليسا متقابلين من حيث المبدئية للروح القدس بل من حيث أن هذا آبٌ وذاك ابنٌ فقط

وعلى الثاني بأنه قد وُضع في كل مجمع قانونٌ لتحريم ضلال ما والمجمع الذي كان يتلوه لم يكن يضع قانوناً مغايراً للأول بل ما كان مندرجاً ضمناً في الأول كان

يصرِّح بهِ بزيادة بعض أمور ضد البدع الثائرة ومن ثم قيل في تحديد المجمع الخلقيدوني ان «أولئك الذين اجتمعوا في القسطنطيني قد وضعوا تعليماً في شأْن الروح القدس» لا قولاً بما لم يقل بهِ سلفاؤُهم الذين اجتمعوا في نيقية بل مصرِّحين بمرادهم المضاد لزعم المبتدعة» فإذاً لمَّا لم يكن قد نشأَ على عهد المجامع المتقدمة ضلال القائلين بعدم صدور الروح القدس عن الابن لم تمس الحاجة إلى التصريح بذلك لكنه لمَّا ثار بعد ذلك ضلال بعض صُرِّح بذلك في مجمع عُقِدَ في الأنحاءِ المغربية وأُثبِتَ بسلطان الحبر الروماني الذي بسلطانه أيضاً كانت تُعقَد وتُثبَت المجامع المتقدمة إلا أن ذلك كان مندرجاً ضمناً في قولهم ان الروح القدس صادرٌ عن الآب

وعلى الثالث بأن أول من قال بعدم صدور الروح القدس عن الابن النسطوريون كما يتضح من أحد قوانينهم الذي حُرِّم في المجمع الافسوسي وقد مشى على هذا الضلال تاودوريطوس النسطوري وكثيرٌ من بعده منهم الدمشقي أيضاً ولذا لا يجب التعويل على قوله في ذلك وان اعتذر عنه بعضٌ بأنه كما لا يعترف أن الروح القدس صادر عن الابن كذلك لا يستفاد من هذا أنه ينكر ذلك

وعلى الرابع بأن ما يقال من أن الروح القدس مستقرٌ أو ثابتٌ في الابن لا ينفي كونه صادراً عنه لأنه يُقال إنّ الابن أيضاً مستقرٌّ في الآب مع كونه صادراً عنه ويقال أيضاً أن الروح القدس مستقرٌّ في الابن أما كاستقرار محبة المحب في المحبوب أو باعتبار طبيعة المسيح الإنسانية لقوله في يو ١: ٣٣ «الذي ترى الروح ينزل ويستقرّ عليه هو الذي يعمِّد»

وعلى الخامس بأن الكلمة في اللّه لا تؤْخذ بحسب مشابهة الكلمة اللفظية التي لا يصدر عنها روحٌ والا لكان القول بذلك مجازاً فقط بل بحسب مشابهة الكلمة العقلية التي تصدر عنها المحبة

وعلى السادس بأنه لما كان الروح القدس صادراً عن الآب صدوراً كاملاً لم يكن القول بكونه صادراً عن الابن غير خالٍ عن الفائدة فقط بل واجباً أيضاً لأن قوة الآب والابن واحدة وكل ما هو من الآب فلا بدَّ أن يكون من الابن إلا أن ينافي خاصة البنوة لأن الابن ليس من نفسه وان كان من الآب

وعلى السابع بأن الروح القدس يمتاز عن الابن من حيث الأقنومية بكون أصل أحدهما ممتازاً عن أصل الآخر وتغاير الأصل حاصلٌ بكون الابن صادراً عن الآب فقط والروح القدس صادراً عن الآب والابن وإلا لم تتمايز الصدورات كما مرَّ بيانه في جرم الفصل وفي مب ٢٧

الفصلُ الثالثُ

هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الروح القدس ليس يصدر عن الآب بالابن لأن ما يصدر عن واحدٍ بآخر فليس يصدر عنه ابتداءً. فإذاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما كان صادراً عن الآب ابتداءً وهو باطلٌ فيما يظهر

٢ وأيضاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما صدر عن الابن إلا لأجل الآب. وما لأجله شيءٌ فهو أعظم. فالآب إذاً أعظم إصداراً له من الابن

٣ وأيضاً ان الابن يحصل على الوجود بالتوليد فلو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن للزم أن الابن يتولد أولاً ثم يَصدُر الروح القدس فلا يكون صدور الروح القدس أزلياً وهذا بدعةٌ

٤ وأيضاً متى قيل ان واحداً يفعل بواسطة آخر جاز أن يُعكَس لأنه كما نقول أن الملك يفعل بواسطة الوالي كذلك يجوز أن يُقال إنّ الوالي يفعل بواسطة الملك. ولسنا نقول أصلاً أن الابن ينفخ الروح القدس بواسطة الآب. فإذاً ليس يجوز أصلاً

أن يُقال إنّ الآب ينفخ الروح القدس بواسطة الابن

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ١٢ «اسألك أن تحفظ عليَّ إيماني هذا لكي أفور دائماً بالآب الذي هو أنت واعبد ابنك معك واستحق روحك القدس الصادر عنك بوحيدك»

والجواب أن يقال حيثما قيل أن واحداً يفعل بآخر فالباءُ تفيد أن السببيَّ علةٌ أو مبدأٌ لذلك الفعل ولكن لمَّا كان الفعل واسطةً بين الفاعل والمفعول كان ذلك السببيُّ الداخلة عليه الباءُ تارةً علة الفعل من حيث يخرج عن الفاعل وحينئذٍ يكون علةً للفاعل في فعله اما غائية واما صورية واما فاعلية أو محرّكة فالغائية كما إذا قلنا أن الصانع يفعل بشهوة الكسب والصورية كما إذا قلنا أنه يفعل بصناعته والمحرِكة كما إذا قلنا أنه يفعل بأمرِ غيرهِ. وتارةً علة الفعل من حيث ينتهي إلى المفعول كما إذا قلنا أن الصانع يفعل بالمطرقة إذ ليس المراد بذلك أن المطرقة علة للصانع في فعلهِ بل انها علة للمصنوع في صدوره عن الصانع وان هذه العلّية حاصلةٌ لها من الصانع وهذا ما يقوله بعضٌ من أن هذه الباءَ تفيد السلطة تارةً طرداً كما إذا قيل الملك يفعل بالوالي وأخرى عكساً كما إذا قيل الوالي يفعل بالملك. وعليه فإذ كان الابن له من الآب أن يَصدُر الروح القدس عنه يجوز أن يُقال إنّ الآب ينفخ الروح القدس بالابن أو أن الروح القدس يصدر عن الآب بالابن ومآل العبارتين واحدٌ

إذاً أجيب على الأول بأنه في كل فعلٍ يجب اعتبار أمرين الشخص الفاعل والقوة التي بها يفعل كما أن النار تسخِّن بالحرارة فإذا اعتُبِرَت في الآب والابن القوة التي بها ينفخان الروح القدس فليس هناك واسطة لأن هذه القوة واحدةٌ بعينها. وإذا اعتُبِرَ الأقنومان النافخان فلأَن الروح القدس يصدر عن الآب والابن بالاشتراك يُرَى أنه يصدر عن الآب ابتداءً من حيث هو منه وبواسطةٍ من

حيث هو من الابن وهكذا يُقال إنّه يصدر عن الآب بالابن كما أن هابيل أيضاً قد صدر عن آدم ابتداءً من حيث كان آدم أباه وبواسطةٍ من حيث كانت حوّاءُ التي صدرت عن آدم أُمَّهُ وان كان هذا المثال من الصدور الماديّ قاصراً في ما يظهر عن بيان صدور الأقانيم الإلهية الغير المادي

وعلى الثاني بأنه لو كان الابن يقبل من الآب قوّةً لنفخ الروح القدس مغايرةً لقوتهِ بالعدد للزم كونه كعلةٍ ثانيةٍ وآلية فيكون صدوره عن الآب أعظم من صدوره عن الابن. لكن القوة النافخة واحدةٌ بعينها بالعدد في الآب والابن ولذا فهو يصدر عن كليهما على السواءِ وان قيل أحياناً أنه يصدر عن الآب بالأصالة والخصوص بسبب أن الابن يأخذ هذه القوة من الآب

وعلى الثالث بأنه كما أن توليد الابن مساوٍ في الأزلية للمولِّد ولذلك لم يكن الآب قبل أن يلد الابن كذلك صدور الروح القدس مساوٍ لمبدئه في الأزلية. فإذاً لم يولد الابن قبل أن صدر الروح القدس بل كلاهما أزليٌّ

وعلى الرابع بأنه ليس كلَّما قيل ان واحداً يفعل بشيءٍ يصح انعكاس القضية لأننا لا نقول أن المطرقة تفعل بالحداد. ونقول إن الوالي يفعل بالملك لأن الوالي من شأْنه أن يفعل إذ هو ربُّ فعله وأما المطرقة فليس من شأْنها أن تفعل بل ان تُفعَل فقط ولذا لا تعتبر إلا آلةً. ويقال أن الوالي يفعل بالملك وان كانت الباءُ تفيد الواسطة لأنه كلما كان الشخص أسبق في الفعل كانت قوته أكثر مباشرةً للمفعول لأن قوة العلة الأولى تقرن العلة الثانية بمفعولها. وعلى هذا يقال للمبادئ الأُولى مُباشِرةً في العلوم البرهانية. فإذاً لما كان الوالي واسطة بحسب ترتُّب الأشخاص الفاعلة يُقال إنّ الملك يفعل بالوالي. وأما بحسب ترتُّب القوى فيقال أن الوالي يفعل بالملك لأن قوة الملك تجعل أن فعل الوالي يُدرِك المفعول. والترتب ليس يعتبر بين الآب والابن من جهة القُوَى بل من جهة الأشخاص فقط ولذا

يقال ان الآب ينفخ بالابن ولا يعكس

الفصلُ الرَّابع
هل الآب والابن مبدأ واحدٌ للروح القدس

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الآب والابن ليسا مبدأً واحداً للروح القدس لأن الروح القدس ليس يظهر أنه يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحدٌ في الطبيعة وإلا لكان الروح القدس يصدر عن نفسه أيضاً لأنه وإياهما واحدٌ في الطبيعة ولا من حيث هما واحدٌ في خاصةٍ ما لامتناع اشتراك شخصين في خاصةٍ واحدة كما هو ظاهرٌ. فإذاً الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث تكثرهما فإذاً ليسا مبدأً واحداً له

٢ ثانياً وأيضاً متى قيل الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس فلا يجوز أن يكون المراد بذلك الوحدة الأقنومية وإلا لكان الآب والابن أقنوماً واحداً ولا وحدة الخاصة لأنه لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس بسبب خاصةٍ واحدة لكان الآب على هذا القياس مبدأين للابن والروح القدس في ما يظهر بسبب الخاصتين اللتين له وهو باطل. فإذاً ليس الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

٣ وأيضاً ليس الابن أكثر اتفاقاً مع الآب من الروح القدس. والروح القدس والآب ليسا مبدأً واحداً لأقنوم الهي. فإذاً كذلك الآب والابن

٤ وأيضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس فأما أن يكونا واحداً هو الآب أو ليس هو الآب وكلاهما ممتنعٌ أما الأول فللزوم كون الابن هو الآب وأما الثاني فللزوم أن الآب ليس هو الآب. فإذاً ليس ينبغي أن يُقال إنّ الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس

٥ وأيضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لجاز في ما يظهر أن

يقال بالعكس أن المبدأ الواحد للروح القدس هو الآب والابن ويظهر أن هذا قضيةٌ كاذبة لأنه لا يخلو أن يكون المراد بالمبدإ أما أقنوم الآب أو أقنوم الابن وهي على كلا الحالين كاذبةٌ. فإذاً قولنا الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس قضيةٌ كاذبةٌ أيضاً

٦ وأيضاً إن الواحد في الجوهر يفعل واحداً بعينه فلو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لكانا مبدأً واحداً بعينه وهذا منعه كثيرون فإذاً ليس ينبغي التسليم بأن الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

٧ وأيضاً إن الآب والابن والروح القدس لكونهم مبدأً واحداً للخليقة يقال إنهم خالقٌ واحدٌ. والآب والابن ليسا نافخاً واحداً بل نافخَينِ اثنَينِ كما قال كثيرون وهو أيضاً مطابق لكلام ايلاريوس الذي قال في كتاب الثالوث ٢ «يجب أن يُعترف أن الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المُصدِرَينِ له». فإذاً ليس الاب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

لكن يعارض قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ١٤ «ان الآب والابن ليسا مبدأَين للروح القدس بل مبدأً واحداً»

والجواب أن يُقال إنّ الآب والابن واحدٌ في جميع الأشياء التي لا يتمايزان فيها بتقابل الإضافة. فإذاً لما كانا غير متقابلين بالإضافة في مبدئية الروح القدس لزم كونهما مبدأً واحداً له ومع ذلك فمنهم من يقول أن قولنا الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس مجازٌ لأنه إذ كان لفظ المبدإ المأخوذ بالافراد لا يدل على أقنوم بل على الخاصة يقولون ان المراد به معنى الصفة ولما كانت الصفة لا تتعين بالصفة لا يصح أن يُقال إنّ الآب والابن مبدأٌ واحد للروح القدس إلا أن يكون الواحد مأوَّلاً بمعنى الظرف بحيث يكون المعنى أنهما مبدأٌ واحدٌ أي على نحوٍ واحدٍ. لكن هذا يستلزم جواز أن يُقال إنّ الآب مبدآن للابن والروح القدس

أي مبدأٌ على نحوين. فإذاً ينبغي أن يُقال إنّ لفظ المبدإ وان دلَّ على الخاصة إلا أنه يدلُّ عليها بطريقة الموصوف كدلالة الآب والابن في المخلوقات أيضاً ولذا فهو يستفيد العدد من الصورة المدلول عليها كسائر الموصوفات. فإذاً كما أن الآب والابن إلهٌ واحدٌ بسبب وحدة الصورة المدلول عليها بلفظ اللّه كذلك هما مبدأٌ واحدٌ للروح القدس بسبب وحدة الخاصة المدلول عليها بلفظ المبدإ

إذاً أجيب على الأول بأنه إذا اعتُبِرَت القوة النافخة فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحدٌ بالقوة النافخة التي تدل بنحوٍ ما على الطبيعة والخاصة معاً كما سيجيءُ قريباً في الجواب على الاعتراض السابع وليس يمتنع وجود خاصة واحدة في شخصين ذَوَيْ طبيعة واحدة. واما إذا اعتُبِرَ الشخصان النافخان فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما متكثران لأنه يصدر عنهما كالمحبة الموحِّدة بين الاثنين

وعلى الثاني بأنه متى قيل الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس فالمراد بذلك خاصة واحدة وهي الصورة المدلول عليها بالاسم وليس يلزم مع ذلك أنه بسبب الخواص المتكثرة يجوز أن يُقال إنّ الآب مبادئ متكثرة لاستلزام ذلك كونه أشخاصاً متكثرة

وعلى الثالث بأن المشابهة أو المباينة لا تُعتَبر في اللّه بحسب الخواص الإضافية بل بحسب الذات. فإذاً كما أن الآب ليس بنفسه أشبه منه بالابن كذلك الابن ليس أشبه بالآب من الروح القدس

وعلى الرابع بأن جزئي الترديد في قولنا: الآب والابن اما مبدأٌ واحدٌ هو الآب أو مبدأٌ واحد ليس هو الآب: ليسا متقابلين على وجه التناقض فلا يجب ضرورةً القول بأحدهما لأن لفظ المبدإ في قولنا: الآب والابن مبدأٌ واحد: ليس المراد به اقنوماً معيناً بل يراد به بالاختلاط كلا الأقنومين معاً ففي الاعتراض مغالطة القول

المشاكِل لأخذ المختلط مكان المعيَّن

وعلى الخامس بأن قولنا أيضاً: المبدأُ الواحد للروح القدس هو الآب والابن: قضية صادقةٌ إذ ليس المراد بالمبدإِ اقنوماً واحداً فقط بل كلا الأقنومين دون تمييز كما مرَّ قريباً في الجواب السابق

وعلى السادس بأنه يصح أن يُقال إنّ الآب والابن مبدأٌ واحد بعينه باعتبار أن المبدأ يراد به بالاختلاط وبدون تمييز كلا الأقنومين معاً.

وعلى السابع بأن بعضاً قالوا بأن الآب والابن وان كانا مبدأً واحداً للروح القدس لكنهما نافخان اثنان بسبب تمايز الشخصين فيهما كما هما فاعلان اثنان أيضاً للنفخ لأن الأفعال تُسنَد إلى الأشخاص. وليس الشأن كذلك في لفظ الخالق لأن الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما أقنومان متمايزان كما مرَّ قريباً واما الخليقة فلا تصدر عن الأقانيم الثلاثة من حيث هم أقانيم متمايزة بل من حيث هم واحدٌ بالذات إلا أن الأشبه في ما يظهر أن يقال لمَّا كان فاعل النفخ يؤْخذ بمعنى الصفة والنافخ يؤْخذ بمعنى الموصوف جاز أن نقول إن الآب والابن فاعلان اثنان للنفخ باعتبار كونهما شخصين لا نافخان اثنان بسبب وحدة النفخ لأن أسماءَ الصفات يؤْخذ عددها بحسب الأشخاص وأما الموصوفات فمن أنفسها بحسب الصورة المدلول عليها بها وأما قول ايلاريوس ان الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المُصدِرين له فيجب تفسيره على أخذ الموصوف مكان الصفة

المبحثُ السَّابعُ والثلاثونَ
في اسم الروح القدس وهو المحبة ـ وفيه فصلان

ثم يُبحَث في اسم المحبة والبحث فيهِ يدور على مسئلتين ــ ١ هل هو اسمٌ خاصٌ للروح القدس ــ ٢ هل يحبُّ كلٌّ من الآب والابن الآخر بالروح القدس

الفصلُ الأوَّلُ

هل المحبة اسمٌ خاصٌ للروح القدس

يُتخطى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن المحبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٧ «لا أدري لماذا لا يقال لكلٍّ من الآب والابن والروح القدس محبة ولجميعهم معاً محبةٌ واحدة كما يقال لكلٍ منهم حكمةٌ ولجميعهم معاً حكمةٌ واحدة لا حِكمٌ ثلاثٌ. وليس شيءٌ من الأسماء التي تقال بالافراد على كل من الأقانيم وعلى الجميع معاً اسماً خاصاً لأقنومٍ. فإذاً ليست المحبة اسماً خاصاً لأقنومٍ. فإذاً ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٢ وأيضاً ان الروح القدس اقنومٌ قائمٌ بنفسه. والمحبة لا تدل على أقنوم قائم بنفسه بل على فعلٍ متعدٍّ من المحب إلى المحبوب. فإذاً ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وأيضاً ان المحبة هي رابطة المحبين لأنها قوة موحِّدة كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ جزء ٢ مقا ١٢ والرابطة واسطةٌ بين الأشياءِ التي تربطها لا شيءٌ صادرٌ عنها. فإذاً لما كان الروح القدس صادراً عن الآب والابن كما تقدم بيانه في مب ٣٦ ف ٢ يظهر أنه ليس محبةً أو رابطةً بينهما

٤ وأيضاً ان لكل محبٍ محبةً ما. والروح القدس محبٌّ. فإذاً له محبةٌ ما. فإذاً لو كان محبةً لكان ثمَّ محبةٌ للمحبة وروحٌ للروح وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٠ في البنتيكستي «الروح القدس نفسه محبة»

والجواب أن يُقال إنّ اسم المحبة في اللّه يجوز أخذه باعتبار الذات وباعتبار الأقنوم وبحسب أخذه باعتبار الأقنوم هو اسم خاص للروح القدس كما أن الكلمة اسم خاص للابن. وبيانه أنه لما كان في اللّه صدوران أحدهما بطريق العقل وهو صدور الكلمة والآخر بطريق الإرادة وهو صدور المحبة على ما مر تحقيقه في مب

٢٧ ف ٢ و٣ و٤ و٥ وكان الصدور الأول ابين لنا وُضِعت أسماءٌ أخص للدلالة على كلٍّ مما يمكن اعتباره فيه بخلاف صدور الإرادة ولذا نستعمل بعض أسماء مركبة للدلالة على الأقنوم الصادر وما يؤْخذ بحسب هذا الصدور من الإضافات يسمى بالصدور والنفخ كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣ و٤ مع انه إذا اعتبرت حقيقة معناهما فهما على الأصل أدلُّ منهما على الإضافة. ومع ذلك فيجب أن يعتبر كلا الصدورين على وجه الإطلاق لأنه كما أنه من طريق أن عاقلاً يعقل شيئاً ما يحصل في العاقل صورة عقلية للشيء المعقول تسمى كلمة كذلك من طريق أن محباً يحب شيئاً ما يحصل على نحوٍ ما في عاطفة المحب أَثرٌ للشيءِ المحبوب يقال بحسبه ان المحبوب موجودٌ في المحب كما يوجد المعقول في العاقل بحيث أنه متى عقل واحدٌ نفسه وأحبها يكون موجوداً في نفسه لا بالاتحاد الحقيقي فقط بل كوجود المعقول في العاقل والمحبوب في المحب أيضاً. إلاَّ أنه من جهة العقل يوجد ألفاظٌ موضوعة للدلالة على نسبة العاقل إلى الشيء المعقول كما هو ظاهر في لفظ التعقل. ويوجد أيضاً ألفاظٌ أخرى موضوعة للدلالة على صدور التصور العقلي وهو لفظ القول والكلمة فالتعقل في اللّه يقال باعتبار الذات فقط لأنه لا يفيد نسبة مبدإِ الكلمة إلى الكلمة الصادرة. والكلمة تقال باعتبار الأقنوم لأنها تدل على ما يصدر. والقول يقال باعتبار السمة لأنه يفيد نسبة مبدإِ الكلمة إلى الكلمة. وأما من جهة الإرادة فإذا استثنيت الحب والمحبة المفيدين نسبة المحب إلى الشيءِ المحبوب فليس لنا ألفاظٌ موضوعة للدلالة على نسبة انطباع أو أثر المحبوب الحاصل في المحب من طريق المحبة إلى مبدئه أو بالعكس. ولذا فلعدم وجود الألفاظ نعبِّر عن هذه النسب بلفظ المحبة والحب كما لو سمينا الكلمة فهماً متصوَّراً أو حكمةً مولودة. فإذاً من حيث أن المحبة أو الحب لا يفيدان الاَّ نسبة المحب إلى الشيء المحبوب فهما يقالان باعتبار الذات كالفهم والتعقل. وأما من حيث نستعملها لبيان نسبة ما يصدر بطريق المحبة إلى

مبدئه وبالعكس بحيث يُفهَم بالمحبة المحبة الصادرة وبالحب نفخ المحبة الصادرة فالمحبة اسم اقنوم والحب كلمة وسمية كالقول والتوليد

إذاً أجيب على الأول بأن كلام اوغسطينوس إنما هو على المحبة بحسب أخذها في اللّه باعتبار الذات كما مرَّ في جرم الفصل ومب ٣٤ ف ٢

وعلى الثاني بأن التعقل والإرادة والحب وان فسرت على طريقة الأفعال المتعدية إلى مفعولاتها فهي مع ذلك أفعال مستقرة في الفواعل كما مر في مب ١٤ ف ٤ لكن بحيث انها تفيد في نفس الفاعل نسبةً إلى المفعول ولذا فالمحبة عندنا أيضاً شيءٌ مستقر في المحب وكلمة القلب شيءٌ مستقرٌّ في القائل لكن مع نسبةٍ إلى الشيء المُوضَح بالكلمة أو المحبوب وأما في اللّه الذي ليس فيه عَرَضٌ ففيهما زيادة على ذلك لأن كلاً منهما قائمٌ بنفسه. فإذاً متى قيل ان الروح القدس هو محبة الآب للابن أو لشيء آخر فليس المراد شيئاً متجاوزاً إلى آخر بل نسبة المحبة إلى المحبوب فقط كما تتضمن الكلمة نسبة الكلمة إلى الشيء الموضح بها

وعلى الثالث بأن الروح القدس يُقال إنّه رابطة الآب والابن من حيث هو محبة لأنه إذ كان الآب يحب بحبٍ واحدٍ نفسه والابن وبالعكس فالروح القدس بحسب كونه محبةً يفيد نسبة الآب إلى الابن وبالعكس كنسبة المحب إلى المحبوب. إلا أنه من طريق ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر يجب أن تكون المحبة المتكررة التي هي الروح القدس صادرةً عن كليهما وعليه فالروح القدس باعتبار الأصل ليس واسطةً بل أقنوماً ثالثاً في الثالوث وباعتبار النسبة المذكورة هو رابطة متوسطة بين الاثنين صادرةٌ عن كليهما

وعلى الرابع بأنه كما أن الابن وان كان يعقل لا يلائمه مع ذلك أن يصدِر كلمةً لأن التعقل يلائمه على أنه كلمة صادرة كذلك الروح القدس وان كان يُحِبُّ على أخذ المحبة باعتبار الذات لا يلائمه مع ذلك نفخ المحبة الذي هو الحب مأخوذاً باعتبار

السمة لأنه يُحِبُّ باعتبار الذات على أنه محبة صادرة لا على أنه مُصدِرٌ للمحبة

الفصلُ الثَّاني

في أن كلاًّ من الآب والابن هل يحب الآخر بالروح القدس

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الآب والابن ليس يحب كل منهما الآخر بالروح القدس فقد أَثبت اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ ان الآب ليس حكيماً بالحكمة المولودة. وكما أن الابن هو الحكمة المولودة كذلك الروح القدس هو المحبة الصادرة على ما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٢٧ ف ٣. فإذاً ليس كلٌّ من الآب والابن يحب الآخر بالمحبة الصادرة التي هي الروح القدس

٣ وأيضاً متى قيل ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس فلا يخلو أن تكون كلمة الحب مأْخوذةً باعتبار الذات أو باعتبار السمة. وليس يمكن أن يكون ذلك صادقاً بحسب أخذها باعتبار الذات ولا لجاز أيضاً أن يُقال إنّ الآب يَعقُل بالابن ولا بحسب أخذها باعتبار السمة والا لجاز أيضاً أن يُقال إنّ الآب والابن ينفخان بالروح القدس أو ان الآب يولِّد بالابن. فإذاً القول أن كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس ليس صادقاً بوجهٍ من الوجوه

٣ وأيضاً ان الآب يحب الابن ونفسه وايانا بمحبةٍ واحدة بعينها. وهو ليس يحب نفسه بالروح القدس إذ ليس فعلٌ وسميٌ ينعكس على مبدئه لعدم جواز أن يُقال إنّ الآب يولّد نفسه أو ينفخ نفسه. فإذاً ليس يجوز أيضاً أن يُقال إنّه يحب نفسه بالروح القدس بحسب أخذ الحب باعتبار السمة. وأيضاً فالمحبة التي بها يحبنا ليست هي الروح القدس في ما يظهر لتضمنها نسبةً إلى الخليقة وهكذا فهي ترجع إلى الذات. فإذاً القول أيضاً ان الآب يحب الابن بالروح القدس كاذبٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٥ ان «الروح القدس هو ما به المولود يُحَبُّ من والدهِ ويُحِبُّ والدَهُ»

والجواب أن يُقال إنّ في هذه المسئلة إشكالاً من جهة أن المجرور بالباءِ في قولنا الآب يحب الابن بالروح القدس هو بمقام علةٍ فيكون الروح القدس في ما يظهر مبدأُ المحبة للآب والابن وهو مستحيلٌ قطعاً ولهذا قال جماعة بأن قولنا كلٌ من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس قضيةٌ كاذبة ويقولون ان القديس اوغسطينوس رجع عنها في شبهها حيث رجع عن القول بأن الآب حكيمٌ بالحكمة المولودة كما في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ وذهب غيرهم إلى أنها قضية مجازية تأْويلها أن الآب يحب الابن بالروح القدس أي بالمحبة الذاتية التي تخصَّص بالروح القدس وذهب آخرون إلى أن المجرور المذكور بمقام الدليل فيكون المعنى أن الروح القدس دليلٌ على أن الآب يحب الابن من حيث أن الروح القدس يصدر عنهما كالمحبة. ومنهم من يرى أنه بمقام العلة الصورية لأن الروح القدس هو المحبة التي بها يحب كلٌ من الآب والابن الآخر حقيقةً. ومنهم من صار إلى أنه بمقام المعلول الصوري وهذا هو القول الأَمثل. ولبيان ذلك فليُعلَم أنه لما كانت الأشياءُ بالاجمال تسمَّى من صُوَرها كالأبيض من البياض والإنسان من الإنسانية كان كل ما يسمَّى منه شيءٌ ينزَّل بهذا الاعتبار منزلة الصورة فإذا قلتُ مثلاً: هذا مشتملٌ بالثوب كان هذا المجرور بمنزلة العلة الصورية وان لم يكن صورةً. ويحدث أن يسمَّى شيءٌ بما يصدر عنه لا كتسمية الفاعل بالفعل فقط بل كتسمية بحد الفعل الذي هو المفعول أيضاً متى كان المفعول داخلاً في مفهوم الفعل لأننا نقول ان النار مسخِّنة بالتسخين وان لم يكن التسخين هو الحرارة التي هي صورة النار بل فعلاً صادراً عن النار ونقول ان الشجرة مزهرة بالأَزهار وان لم تكن الأَزهار هي صورة الشجرة بل مفعولات صادرةً عنها. فإذاً على هذا يجب أن يقال لما كان الحبُّ في اللّه يؤْخذ باعتبارين أي باعتبار الذات وباعتبار السمة فبحسب أخذه باعتبار السمة ليس كلٌ من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس بل بذاته ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب

الثالوث ١٥ ب ٧ «من يجسر أن يقول ان الآب لا يحب لا نفسه ولا الابن ولا الروح القدس إلا بالروح القدس» وعلى هذا جرت المذاهب الأُولى. واما بحسب أخذه باعتبار السمة فليس الحب شيئاً سوى نفخ المحبة كما أن القول هو إصدار الكلمة والإِزهار هو إِصدار الأَزهار. فإذاً كما يقال للشجرة انها مُزهِرة بالأَزهار يقال للآب انه قائل نفسه والخليقة بالكلمة أو بالابن ويقال للآب والابن ان كلاًّ منهما يحب الآخر وايانا بالروح القدس أو بالمحبة الصادرة

إذاً أجيب على الأول بأن الحكيمية أو العاقلية لا تؤْخذ في اللّه إلا باعتبار الذات ولذا يمتنع أن يُقال إنّ الآب حكيمٌ أو عاقلٌ بالابن. وأما الحب فإنه يؤْخذ لا باعتبار الذات فقط بل باعتبار السمة أيضاً وعلى هذا يجوز أن نقول إن كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه متى دخل في مفهوم فعلٍ ما مفعولٌ معيَّنٌ جاز تسمية مبدإِ الفعل من الفعل ومن المفعول كما يجوز أن نقول إن الشجرة مزهرةٌ بالإِزهار وبالأَزهار واما متى لم يدخل في مفهوم الفعل مفعولٌ معيَّنٌ فلا يجوز تسمية مبدإِ الفعل من المفعول بل من الفعل فقط فلا نقول ان الشجرة تُصدِر الزهرة بالزهرة بل بإِصدار الزهرة وقولنا ينفخ ويولِّد يدخل فيه الفعل الوسميُّ فقط. فإذاً لا يجوز أن نقول ان الآب ينفخ بالروح القدس أو يولِّد بالابن ويجوز أن نقول إن الآب يقول بالكلمة باعتبار كونها اقنوماً صادراً ويقول بالقول باعتبار كونه فعلاً وسمياً لأن كلمة القول يدخل في مفهومها اقنومٌ صادرٌ معيَّنٌ إذ هو إصدار الكلمة وكذا الحب من حيث يؤْخذ باعتبار السمة هو إصدار المحبة ولذا يجوز ان يُقال إنّ الآب يحب الابن بالروح القدس باعتبار كونه اقنوماً صادراً وبالحب باعتبار كونه فعلاً وسمياً

وعلى الثالث بأن الآب يحب بالروح القدس لا الابن فقط بل نفسه وايانا أيضاً لأن الحب من حيث يؤْخذ باعتبار السمة لا يفيد إصدار أقنوم إلهي فقط بل

إصداره أيضاً بطريقة المحبة التي لها نسبة إلى الشيء المحبوب وعليه فكما ان الآب يقول نفسه وكلَّ خليقة بالكلمة التي ولدها من حيث الكلمة المولودة تمثِّل الآب وكلَّ خليقةٍ تمثيلاً كافياً كذلك يحب نفسه وكلَّ خليقة بالروح القدس من حيث ان الروح القدس يصدر كمحبة الخيرية الأُولى التي بها يحب الآب نفسه وكل خليقةٍ وهكذا أيضاً يتضح ان في الكلمة وفي المحبة الصادرة بما يشبه أن يكون صدوراً ثانوياً نسبة إلى الخليقة أي من حيث أن حقيَّة اللّه وخيريته هي مبدأُ تعقلة ومحبته لكل خليقة

المبحثُ الثامنُ والثلاثونَ
في اسم الروح القدس وهو الموهبة ـ وفيه فصلان

ثم يُبحَث في الموهبة والبحث فيها يدور على مسئلتين ـــ ١ هل يجوزان تكون الموهبة اسماً أقنومياً ـــ ٢ هل هي اسمٌ خاصٌ للروح القدس

الفصلُ الأوّلُ
هل الموهبة اسمٌ اقنوميٌ

يُتخطَّى إلى الأوّل بأن يقال: يظهر أن الموهبة ليست اسماً أقنومياً لأن كل اسمٍ اقنوميٍ فإنه يفيد تمييزاً ما في اللّه. والموهبة لا تفيد تمييزاً ما في اللّه فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ مب ١٩ ان «الروح القدس يُمنَح على أنه موهبة اللّه بحيث يَمنَحُ نفسه أيضاً على أنه اللّه». فإذاً ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٢ وأيضاً ليس اسمٌ اقنوميٌّ يلائم الذات الإلهية. والذات الإلهية موهبةٌ يهبها الآب للابن كما يتضح من قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٨. فإذاً ليست الموهبة اسماً اقنوميّاً

٣ وأيضاً ليس شيءٌ خاضعاً أو خادماً في الأقانيم الإلهية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ١٩. والموهبة تفيد خضوعاً لمن توهب له ولمن تُوهَب منه. فإذاً ليست اسماً اقنومياً

٤ وأيضاً ان الموهبة تفيد نسبةً إلى الخليقة وهكذا يظهر أنها تقال على اللّه من الزمان. والأسماءُ الأقنومية تقال على اللّه من الأزل كالآب والابن. فإذاً ليست الموهبة اسماً أقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٩ «كما أن جسم اللحم ليس شيئاً سوى اللحم كذلك موهبة الروح القدس ليست شيئاً سوى الروح القدس» والروح القدس اسمٌ اقنوميٌّ. فإذاً كذلك الموهبة أيضاً

والجواب أن يُقال إنّ اسم الموهبة يفيد أهليةً لأن يُوهَب. وما يوهب يتضمن أهليةً أو نسبةً إلى ما يوهب منه وإلى ما يوهب له إذ ليس يوهب من شيءٍ إلا إذ كان مختصاً به ولا يوهب لشيءٍ إلا ليختص به. ويقال ان أقنوماً إلهيّاً مختصٌ بشيءٍ اما بحسب الأصل كاختصاص الابن بالآب أو بطريق المِلْك. ويقال اننا نملك ما نقدر أن نستعمله ونتمتع به باختيارنا كما نشاءُ وعلى هذا النحو لا يمكن أن يُملَك أقنومٌ إلهيٌّ إلا من الخليقة الناطقة المتحدة باللّه. وأما المخلوقات الأُخر فيمكن أن تتحرَّك من أقنومٍ إلهيٍ ولكن لا بحيث تقدر أن تتمتع به أو تستعمل مفعوله مما قد تتوصل إليه الخليقة الناطقة كما إذا شاركت الكلمة الإلهية والمحبة الصادرة بحيث تقدر باختيارها أن تعرف اللّه حقيقةً وتحبه محبةً مستقيمة. فإذاً إنما يقدر على امتلاك اقنومٍ إلهيٍ الخليقةُ الناطقةُ فقط إلا أن امتلاكها إياه على هذا النحو لا تستطيع التوصل إليه بقوتها الخاصة. فإذاً لا بد أن تُعطَى ذلك من فوق فإنه يقال إننا نُعطَى ما نحصل عليه من الغير وهكذا يلائم أقنوماً إلهيّاً أن يُوهَب وان يكون موهبةً

إذاً أجيب على الأول بأن اسم الموهبة يفيد تمييزاً أقنومياً من حيث يُقال إنّ الموهبة تختص بشيءٍ بالأصل ومع ذلك فالروح القدس يهب نفسه من حيث يختص بنفسه كقادر أن يستعمل نفسه بل أن يتمتع بها كما أن الإنسان الحُرَّ يُقال إنّه مختص بنفسه وهذا ما قاله اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ٢٩ حيث قال

«أيُّ شيءٍ أخص بك منك» أو يقال وهو الأصوب إن الموهبة لا بد أن تكون مختصة بالواهب على نحوٍ من الأنحاءِ ويقال أن هذا مختص بهذا على أنحاءٍ متكثرة فأولاً بطريق الاتحاد بالهوهو كقول اوغسطينوس المار وهكذا لا تمتاز الموهبة عن الواهب بل عمن توهب له وبهذا المعنى يُقال إنّ الروح القدس يهب نفسه. وثانياً يُقال إنّ شيئاً يختص بشيءٍ على أنه مِلْكُه أو عبده وهكذا لا بد أن تكون الموهبة ممتازة بالماهية عن الواهب وعلى هذا النحو تكون موهبة اللّه شيئاً مخلوقاً. وثالثاً يُقال إنّ هذا مختص بهذا بالأصل فقط وعلى هذا النحو الابن مختصٌّ بالآب والروح القدس مختص بكليهما. فإذاً من حيث أن الموهبة يقال انها مختصة بالواهب على هذا النحو تمتاز من جهة الأقنوم عن الواهب وهي اسم اقنوميٌّ

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ الذات هي موهبة الآب على النحو الأول لاختصاصها بالآب بطريق الاتحاد بالهوهو

وعلى الثالث بأن الموهبة بحسب كونها اسماً أقنوماً في اللّه لا تتضمن معنى الخضوع بل الأصل فقط بالنسبة إلى الواهب. وأما بالنسبة إلى من توهب له فتتضمن استعمالاً أو تمتعاً اختياريّاً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بأن الموهبة لا تقال من طريق أنها توهب بالفعل بل من حيث تصلح لأن توهب ولذا فالأقنوم الإلهي يقال له موهبة من الأزل وان أُعطي من الزمان وليس مع ذلك تضمنها نسبةً إلى الخليقة موجباً لكونها اسماً ذاتياً بل لكونها متضمنة في مفهومها شيئاً ذاتياً كاندراج الذات في مفهوم الأقنوم على ما مرَّ في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٣٤ ف ٣

الفصل الثاني
هل الموهبة اسمٌ خاصٌ للروح القدس

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الموهبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس

لأنها تقال مما يُعطَى وقد قيل في اش ٩: ٦ «أُعطي لنا ابنٌ» فهي إذاً تلائم الابن كما تلائم الروح القدس

٢ وأيضاً كل اسمٍ خاص بأقنوم فهو يدل على خاصةٍ له. واسم الموهبة لا يدل على خاصةٍ للروح القدس. فإذاً ليست الموهبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وأيضاً ان الروح القدس يجوز أن يقال له روح إنسانٍ ما. وليس يجوز أن يقال له موهبة إنسانٍ ما بل موهبة اللّه فقط. فإذاً ليست الموهبة اسماً خاصاً بالروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «كما أن كون الابن مولوداً هو كونه صادراً عن الآب كذلك كون الروح القدس موهبة اللّه هو كونه صادراً عن الآب والابن» والروح القدس يأخذ اسمه الخاص من حيث يصدر عن الآب والابن. فإذاً الموهبة أيضاً اسمٌ خاص للروح القدس

والجواب أن يُقال إنّ الموهبة بحسب أخذها في اللّه باعتبار الأقنوم هي اسمٌ خاص للروح القدس ولبيان ذلك فليُعلَم ان الموهبة في الحقيقة عطاءٌ لا يُستَردُّ كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ أي لا يُعطَى بنية عوضٍ وعلى هذا فهي تفيد العطية المجانية. والباعث على العطية المجانية هو المحبة إذ إنما نعطي واحداً شيئاً مجاناً لأننا نريد له الخير. فإذاً أول ما نعطيه إياه هو المحبة التي بها نريد له الخير وبذلك يتضح أن المحبة تتضمن حقيقة الموهبة الأُولى التي بها توهب جميع المواهب المجانية فإذاً لما كان الروح القدس يصدر كالمحبة كما مرَّ في مب ٣٧ ف ١ فهو يصدر بحقيقة الموهبة الأُولى ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٢٤ انه «بالموهبة التي هي الروح القدس تُقسَّم مواهب كثيرة خاصة على أعضاء المسيح»

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن الابن لصدوره بطريق الكلمة التي من حقيقتها أن تكون شبه مبدئها يقال له بالخصوص صورة وان كان الروح القدس أيضاً مشابهاً للآب كذلك أيضاً الروح القدس الذي يصدر عن الآب كالمحبة يقال له

بالخصوص موهبةٌ وان كان الابن أيضاً يُعطَى لأن كون الابن يُعطَى إنما هو من محبة الآب كقوله في يو ٣: ١٦ «هكذا أحب اللّه العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد»

وعلى الثاني بن اسم الموهبة يفيد اختصاصها بالمعطِي بالأصل وهكذا يفيد خاصة الأصل للروح القدس التي هي الانبثاق

وعلى الثالث بأن الموهبة قبل أن تُعطَى تكون خاصةً بالمُعطِي فقط وأمَّا بعد أَن تُعطَى فهي خاصةٌ بمن يُعطاها فإذاً لما لم تكن تفيد العطاء بالفعل لم يجز ان يقال انها موهبة الإنسان بل موهبةُ اللّه المُعطِي واما متى أعطيت فحينئذٍ يقال لها روح الإنسان أو عطيته

المبحثُ التاسعُ والثلاثونَ
في الأقانيم بالنسبة إلى الذات ـ وفيه ثمانية فصول

بعد أن بحثنا في الأقانيم الإلهية على وجه الإطلاق بقي النظر فيها بالنسبة إلى الذات وإلى الخواص وإلى الأفعال الوسمية وفي نسبة كل منها إلى الآخر. أما الأول فالبحث فيهِ يدور على ثماني مسائل ــ ١ هل الذات هي عين الأقنوم في اللّه ــ ٢ هل يجب القول بأن الأقانيم الثلاث أقانيم ذاتٍ واحدة ــ ٣ هل يجب حمل الأسماء الذاتية على الأقانيم بالجمع أو بالافراد ــ ٤ هل يجوز حمل أسماء الصفات الوسمية أو الكلمات أو الأوصاف المشتقة منها على الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق ــ ٥ هل يجو حملها على الأسماء الذاتية المقولة بالموطأة ــ ٦ هل يجوز حمل أسماء الأقانيم على الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق ــ ٧ هل يجب تخصيص الصفات الذاتية الأقانيم ــ ٨ أيُّ صفة يجب تخصيصها بكلٍ من الأقانيم

الفصلُ الأوَّل
هل الذات هي عين الأقنوم في الله

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الذات ليست عين الأقنوم في اللّه لأن كل ما الذات فيه عين الأقنوم أو الشخص يجب أن يكون فيه شخصٌ واحدٌ فقط

لطبيعة واحدة كما يتضح في جميع الجواهر المفارقة لأن الأشياءَ المتحدة حقيقةً بالهوهو يمتنع تكثُّر واحدٍ منها دون تكثُّر البقية واللّه فيه ذات واحدة وأقانيم ثلاثة كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٢٨ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢. فإذاً ليست الذات فيه عين الأقنوم

٢ وأيضاً ان الاثبات والنفي لا يتحققان معاً في واحدٍ بعينه. وهما متحققان في الذات والأقنوم لأن الأقنوم ممتازٌ والذات ليست ممتازةً. فإذاً ليست الذات عين الأقنوم

٣ وأيضاً ليس شيءٌ خاضعاً لنفسه. والأقنوم خاضعٌ للذات ولذا يسمَّى في اللاتينية واليونانية Suppositum أو hypostasis (أي موضوعاً تحت) فإذاً ليس الأقنوم عين الذات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٧ «متى قلنا اقنوم الآب فلا نقول شيئاً سوى جوهر الآب»

والجواب أن يقال من لاحظ البساطة الإلهية تبيَّنَ حقيقة هذه المسئلة فقد حققنا في مب ٣ ف ٣ ان البساطة الإلهية تقتضي أن تكون الذات في اللّه عين الشخص الذي ليس في الجواهر العقلية سوى الأقنوم ولكن الأشكال يظهر في أن الذات تبقى على تكثر الأقانيم الإلهية واحدةً. ولما كانت الإضافة تُكثِّر ثالوث الأقانيم كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث ١ ذهب بعضٌ إلى أن الذات مغايرةٌ في اللّه للأقنوم على حد ما كانوا يقولون ان الإضافات مصاحبةٌ للذات اعتباراً لها من حيث هي بالقياس إلى الغير فقط لا من حيث هي أشياء ولكن قد حققنا في ما أسلفنا في مب ٢٨ ف ٢ ان الإضافات كما توجد في المخلوقات وجوداً عرضياً كذلك هي في اللّه عين الذات الإلهية وهذا يلزم عنه أن ليس في اللّه تغايرٌ حقيقيٌّ بين الذات والأقنوم وان الأقانيم مع ذلك متمايزة حقيقةً لأن الأقنوم يدل على الإضافة بحسب كونها قائمة بنفسها في الطبيعة الإلهية على ما مرَّ في مب ٢٩ ف ٤. والإضافة بالنسبة إلى الذات ليست مغايرةً لها حقيقةً بل اعتباراً فقط وأما بالنسبة إلى الإضافة المقابلة لها فهي

ممتازة عنها حقيقةً بقوة المقابلة وهكذا يكون في اللّه ذات واحدة وأقانيم ثلاثة

إذاً أجيب على الأوّل بأن تمايز الأشخاص في المخلوقات لا يمكن أن يكون بالإضافات بل يجب أن يكون بالمبادئ الذاتية لأن الإضافات ليست قائمة بأنفسها في المخلوقات وهي في الأقانيم الإلهية قائمة بأنفسها ولذا فبحسب كونها متقابلة يجوز أن تميِّز الأشخاص دون الذات لأن الإضافات لا تتمايز من حيث هي عين الذات حقيقةً

وعلى الثاني بأنه من حيث أن الذات والأقنوم في اللّه متغايران اعتباراً يلزم جواز أن يُثبَت لأحدهما ما يُنفَى عن الآخر وانه بالنتيجة ليس كلَّما اعتُبِرَ أحدهما يُعتَبر الآخر

وعلى الثالث بأننا نضع للأمور الإلهية أسماءً على حسب طريقة المخلوقات كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ و٣ «ولما كانت طبائع المخلوقات تتشخص بالمادَّة الخاضعة لطبيعة النوع قيل للأشخاص في اللاتينية supposita وSubiecta وفي اليونانية hypostases (أي موضوعات تحت) ولهذا يقال للأقانيم الإلهية supposita أو hypostases لأن هناك خضوعاً حقيقيّاً

الفصلُ الثَّاني

هل يجب أن يُقال إنّ الأقانيم الثلاثة هي أقانيم ذاتٍ واحدة

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أنه ليس يجب أن يُقال إنّ الأقانيم الثلاث هي أقانيم ذاتٍ واحدة فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع أن «الآب والابن والروح القدس ثلاثةٌ بالجوهر وواحدٌ بالاتفاق» وجوهر اللّه هو عين ذاته. فإذاً ليس الأقانيم الثلاثة أقانيم ذات واحدة

٢ وأيضاً ليس يجب أن يُثبَت في حق اللّه ما ليس منصوصاً عليه نصّاً صريحاً في الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ١. والكتاب المقدس ليس يصرح في موضعٍ بأن الآب والابن والروح القدس ذوو ذاتٍ واحدة. فإذاً ليس يجب القول بذلك

٣ وأيضاً ان الطبيعة الإلهية هي عين الذات. فإذاً كان يكفي القول بأن الأقانيم الثلاثة أقانيم طبيعة واحدة

٤ وأيضاً لم تجرِ العادة بأن يقال أقنوم الذات بل بالأحرى ذات الأقنوم. فإذاً ليس يصح أيضاً في ما يظهر أن يُقال إنّ الأقانيم الإلهية أقانيم ذاتٍ واحدة

٥ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب «لا نقول ان الأقانيم الثلاثة من ذات واحدة دفعاً لتوهم ان في اللّه تغايراً بين الذات والأقنوم» وكما ان الحروف تفيد المجاوزة كذلك الفضلات أيضاً. فإذاً بجامع الحجة لا ينبغي أن يُقال إنّ الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة

٦ وأيضاً لا ينبغي أن يقال في اللّه ما يؤدي إلى الخطإ. والقول بأن الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدةٍ أو جوهرٍ واحد يؤَدي إلى الخطإ فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع «المراد بالجوهر الواحد المحمول على الآب والابن اما قائمٌ بنفسه واحدٌ له اسمان أو جوهرٌ واحدٌ متجزئٌ حصل عنه جوهران ناقصان أو جوهرٌ ثالثٌ متقدمٌ انتحله الجوهران الآخران واتخذاه». فإذاً ليس ينبغي أن يُقال إنّ الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسميانوس ك ٣ ب ١٤ ان لفظ أُمُوزيون الذي أُثبتَ في المجمع النيقاوي رداً على الاريوسيين يدل على نفس ما يدل عليه قولنا ان الأقانيم الإلهية أقانيم ذاتٍ واحدة

والجواب أن يُقال إنّ عقلنا لا يسمي الأمور الإلهية بحسب حالها لتعذر إدراكه إياها كذلك بل بحسب الحال الموجودة في المخلوقات كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ و٢ ولما كانت طبيعة كل نوعٍ من المحسوسات التي منها يقتنص عقلنا المعرفة تتشخص بالمادة وهكذا كانت الطبيعة بمنزلة الصورة والشخص بمنزلة موضوع الصورة كانت الذات في اللّه أيضاً بحسب طريقة التعبير يعبَّر عنها كصورة الأقانيم الثلاثة. ونحن

نقول في المخلوقات ان كل صورة أياً كانت هي صورة ما هي صورته كما ان الصحة أو الجمال هي صحة أو جمال إنسانٍ ما واما الشيء الحاصل على الصورة فلا نقول إنه ذو الصورة ما لم تقترن بوصفٍ ما يعينها كما إذا قلنا ان هذه المرأة ذات جمالٍ بديعٍ وهذا الرجل ذو قوةٍ كاملة وكذا لما كانت الذات في اللّه لا تتكثر بتكثر الأقانيم جاز لنا أن نقول إن الذات الواحدة ذات ثلاثة أقانيم والأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة بحيث يُعقَل ان المضاف إليه في كل ذلك هو في معنى الصورة

إذاً أجيب على الأول بأن المراد بالجوهر هناك الإيبستزي لا بالذات

وعلى الثاني بأن كون الأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة وان لم يرد في الكتاب المقدس بهذه الألفاظ لكنه قد ورد بهذا المعنى فقد قيل في يو ١٠: ٣٠ «انا والآب واحد» وفيه ١٠: ٢٨ «ان الآب فيَّ وأنا في الآب» وأمثال ذلك كثيرة

وعلى الثالث بأنه لما كانت الطبيعة تدل على مبدإِ الفعل والذات تقال في اللاتينية من الوجود كان الاتصاف بوحدة الطبيعة يصدق على الأشياء المتفقة في فعلٍ ما كجميع المسخِّنات وأما الاتصاف بوحدة الذات فلا يصدق إلا على الأشياء المتفقة في وجودٍ واحدٍ ولهذا كان قولنا إن الأقانيم الثلاثة هي أقانيم ذاتٍ واحدة أكثر إيضاحاً للوحدانية الإلهية من قولنا أنها أقانيم طبيعةٍ واحدة

وعلى الرابع بأن الصورة المأخوذة على الإطلاق يجاءُ بها عادةً مضافة إلى ما هي صورته كقولك قوة بطرس وأما الشيء الحاصل على صورةٍ فلا يجاءُ به عادةً مضافاً إليها إلا إذا أردنا تخصيص الصورة أو تعيينها وحينئذٍ لا بُدَّ من مضاف إليه ووصفٍ له يدل أحدهما على الصورة والآخر على تخصيصها كما إذا قيل بطرس ذو قوة عظيمة أو مضاف إليه بمعنى المضاف إليه والوصف كما إذا قيل هذا هو رجل الدِماء أي سافك دمٍ كثيرٍ ومن ثم لمَّا كانت الذات الإلهية يُعبَّر عنها كالصورة بالنظر إلى الأقنوم جاز أن يقال ذات الأقنوم ولم يجز العكس إلا إذا زيد شيء لتعيين الذات

كما إذا قيل الآب هو أقنوم الذات الإلهية والأقانيم الثلاثة أقانيم ذاتٍ واحدة

وعلى الخامس بأن من لا تفيد نسبة العلة الصورية بل بالأحرى نسبة العلة الفاعلة أو المادية وهما مغايرتان دائماً لمعلولاتهما إذ ليس شيءٌ نفس مادته ولا شيءٌ نفس مبدئه الفاعلي. وقد يكون شيءٌ نفس صورته كما هو ظاهرٌ في جميع المجرَّدات عن المادة ومن ثم فقولنا الأقانيم الثلاثة أقانيم ذات واحدة أخذاً للذات في مقام الصورة لا يفيد مغايرة الذات للأقنوم كما يفيدها قولنا الأقانيم الثلاثة من ذات واحدة

وعلى السادس بأن ايلاريوس قال في كتاب المجامع قُبَيل الآخِر «من العبث بالأمور المقدسة أن يُحكَم عليها بوجوب انها غير مقدسة لاعتبار بعض إياها كذلك فإذا أخطأ بعضٌ في فهم الأُموزيون فما ذنبي أنا الذي أصبت فيه» وقال قبله «فهناك إذاً جوهرٌ واحدٌ من الخاصة الواحدة للمولود وليس من الجزء أو الاتحاد أو الاشتراك»

الفصلُ الثَّالثُ

هل تُحمَل الأسماءُ الذاتية على الأقانيم الثلاثة بالإفراد

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأسماء الذاتية كاللّه لا تُحمَل على الأقانيم الثلاثة بالإفراد بل بالجمع لأنه كما أن معنى الإنسان صاحب إنسانيةٍ كذلك معنى اللّه صاحب ألوهية. والأقانيم الثلاثة هم ثلاثة أصحاب ألوهيةٍ. فإذاً هم ثلاثة آلهة

٢ وأيضاً إن قول التكوين «في البدءِ خلق اللّه السماوات والأرض» يقال فيه بحسب الأصل العبراني «الوهيم» الذي معناه الآلهة أو القضاة وإنما قيل ذلك باعتبار تكثُّر الأقانيم. فإذاً الأقانيم الثلاثة آلهة متكثرة لا إلهٌ واحدٌ

٣ وأيضاً ان لفظ الشيءِ يرجع عند الإطلاق إلى الجوهر في ما يظهر. وهو يُحمَل على الأقانيم الثلاثة بالجمع فقد قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ «ان الأشياءَ التي يُتَمتَّع بها هي الآب والابن والروح القدس». فإذاً كذلك الأسماءُ

الاخر الذاتية يجوز حملها على الأقانيم الثلاثة بالجمع

٤ وأيضاً كما أن معنى اللّه صاحب ألوهية كذلك معنى الأقنوم قائمٌ بنفسه في طبيعة عقلية. ونحن نقول ثلاثة أقانيم. فإذاً بجامع الحجة يجوز أن نقول ثلاثة آلهة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ «اسمع يا إسرائيل ان الرب الهك إلهٌ واحدٌ»

والجواب أن يُقال إنّ من الأسماءِ الذاتية ما يدل على الذات بطريقة الموصوف ومنها ما يدل عليها بطريقة الصفة فما يدل عليها بطريقة الموصوف يُحمَل على الأقانيم الثلاثة بالإفراد فقط لا بالجمع وما يدل عليها بطريقة الصفة يُحمَل على الأقانيم الثلاثة بالجمع وتحقيق ذلك أن الأسماءَ الموصوفة تدل على شيءٍ بطريق الجوهر وأسماءُ الصفات تدل على شيءٍ بطريق العرض الذي وجوده في موضوع وكما أن الجوهر موجودٌ في نفسه كذلك هو واحدٌ أو متكثرٌ في نفسه فكانت فردية الاسم الموصوف أو جمعيته تعتبر بحسب الصورة المدلول عليها به واما الأعراض فكما أن وجودها في موضوع كذلك تقبل الوحدة أو الكثرة من الموضوع فكان اعتبار الفردية أو الجمعية في أسماء الصفات بحسب الأشخاص. وليس يوجد في أشخاص متكثرة من المخلوقات صورة واحدة إلا بوحدة الترتيب كصورة الكثرة المترتبة. فإذاً الأسماءُ الدالة على هذه الصورة إذا كانت موصوفاتٍ تُحمَل بالإفراد على متكثرٍ بخلاف ما إذا كانت صفاتٍ فإننا نقول إن الناس الكثيرين جماعةٌ أو عسكرٌ أو شعبٌ ونقول مع ذلك أن الناس الكثيرين مجتمعون. وأما في اللّه فالذات الإلهية تقال بطريق الصورة كما مرَّ في الفصل السابق وهي بسيطةٌ وغايةٌ في الوحدانية كما أسلفنا في مب ٣ ف ٧ ومب ٢ ف ٤. فإذاً الأسماءُ الدالة عليها بطريقة الموصوف تُحمَل على الأقانيم الثلاثة بالإفراد لا بالجمع وهذا هو الوجه في اننا نقول ان سقراط وأفلاطون وشيشرون ثلاثة ناسٍ ولا نقول ان الآب والابن والروح القدس ثلاثة آلهة بل الهٌ واحدٌ لأنه يوجد في أشخاص الطبيعة الإنسانية الثلاثة ثلاث إنسانيات وفي الأقانيم

الثلاثة ذاتٌ إلهيةٌ واحدةٌ. وأما تلك الأسماءُ التي تدل على الذات بطريقة الصفة فتُحمَل على الأقانيم الثلاثة بالجمع بسبب تكثر الأشخاص لأننا نقول هم ثلاثة موجودين أو ثلاثة حكماءَ أو ثلاثة أزليين ولا مخلوقين ولا متقدرين إذا اعتُبِرَت صفاتٍ اما إذا اعتبِرَت موصوفاتٍ فنقول هم لا مخلوقٌ واحدٌ ولا متقدرٌ واحدٌ وأزليٌّ واحدٌ كما قال اتاناسيوس في قانون الإيمان

إذاً أجيب على الأول بأنه وان كان معنى اللّه صاحب الألوهية إلا أن بينهما فرقاً في طريقة الدلالة لأن اللّه يقال بطريق الموصوف وصاحب الألوهية يقال بطريق الصفة. فإذاً وان كانت الأقانيم ثلاثة أصحاب ألوهية لا يلزم مع ذلك انهم ثلاثة آلهةٍ

وعلى الثاني بأن طريقة الكلام تختلف باختلاف اللغات ولذلك فكما يقول اليونان ثلاثة إيبستزيات بسبب تكثر الأشخاص كذلك يقال في اللغة العبرانية أيضاً الوهيم بالجمع واما نحن فلا نقول آلهة أو جواهر بالجمع نفياً للتكثر عن الجوهر

وعلى الثالث بأن الشيءَ من الشوامل فإن أريد به الإضافة حُمِلَ على الأقانيم الإلهية بالجمع وان أريد به الجوهر حُمِلَ عليها بالإفراد وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في المحل المذكور ان الثالوث شيءٌ في غاية العظمة

وعلى الرابع بأن الصورة المدلول عليها بلفظ الأقنوم ليست الذات والطبيعة بل الأقنومية وعليه فلمَّا كان في الآب والابن والروح ثلاث اقنوميات أي ثلاث خواص أقنومية كان الأقنوم يُحمَل على الثلاثة بالجمع لا بالإفراد

الفصلُ الرَّابعُ
هل يجوز إطلاق الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق على الأقنوم

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق لا يجوز إطلاقها على الأقنوم بحيث يكون قولنا «اللّه ولَدَ اللّه» قضية صادقةً لأن الحد الجزئي إنما يطلق على ما يدل عليه كما يقول السفاسطة. واللّه حدٌ جزئيٌّ فيما يظهر لامتناع

حمله بالجمع كما مرَّ في الفصل السابق وفي مب ١٣ ف ٩. فإذاً لكونه يدل على الذات يطلق في ما يظهر على الذات لا على الأقنوم

٢ وأيضاً ان الحد المأْخوذ في مقام الموضوع لا ينحصر بالحد المأخوذ في مقام المحمول باعتبار معناه بل باعتبار الزمان المقترن به معناه فقط ومتى قلتُ: اللّه يخلق: كان لفظ اللّه مطلقاً على الذات. فإذاً متى قيل: اللّه وَلَدَ: لا يجوز أن يكون اللّه مطلقاً على الأقنوم باعتبار المحمول الوسمي

٣ وأيضاً لو صدق قولنا: اللّه وَلَدَ: لأن الآب يلد لصدق قولنا: اللّه لا يلد: لأن الابن لا يلد فكان يوجد إلهٌ والدٌ والهٌ غير والدٍ وهكذا يلزم في ما يظهر وجود إلهين

٤ وأيضاً لو كان اللّه قد ولد اللّه فهو قد ولد اما اللّه الذي هو نفسه أو اللّه الذي هو إلهٌ آخر لا جائزٌ أن يكون قد ولد اللّه الذي هو نفسه إذ لا شيء يولِّد نفسه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١ ولا أن يكون قد ولد اللّه الذي هو إلهٌ آخر إذ ليس إلا إلهٌ واحدٌ. فإذاً قولنا: اللّه وَلَدَ: قضيةٌ كاذبة

٥ وأيضاً لو كان اللّه قد ولد اللّه فهو اما ولد اللّه الذي هو الآب واما اللّه الذي ليس هو الآب فإن كان الأول لزم كون اللّه الآب مولوداً أو الثاني لزم وجود إلهٍ ليس هو اللّه الآب وهذا باطلٌ. فإذاً ليس يجوز أن يُقال إنّ اللّه وَلَدَ اللّه

لكن يعارض ذلك قول قانون الإيمان «إلهٌ من إلهٍ»

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً قالوا بأن اللّه ونحوه من الأسماءِ تطلق حقيقةً بحسب طباعها على الذات لكنها قد تطلق توسعاً بسبب القرينة الوسمية على الأقنوم ومنشأُ هذا القول في ما يظهر اعتبار البساطة الإلهية المقتضية أن يكون الصاحب والمصحوب في اللّه واحداً بعينه وهكذا فيكون صاحب الألوهية المدلول عليه بلفظ اللّه هو عين الألوهية. إلاَّ أنه في خصائص الكلام لا يجب اعتبار المدلول فقط بل اعتبار طريقة الدلالة أيضاً. ولهذا لما كان لفظ اللّه يدل على الذات الإلهية وصاحبها كما يدل لفظ

الإنسان على الإنسانية والشخص المتصف بها ذهب غيرهم ومذهبهم أصحُّ أن اسم اللّه له من طريقة دلالته أن يطلَق حقيقةً على الأقنوم كاسم الإنسان فهو إذن قد يُطلَق على الذات كما إذا قيل اللّه يخلق لأن هذا المحمول يلائم الموضوع باعتبار الصورة المدلول عليها به وهي الألوهية وقد يُطلَق على الأقنوم اما على أقنومٍ واحدٍ كما إذا قيل اللّه يلد أو على أقنومين كما إذا قيل اللّه ينفخ أو على الأقانيم الثلاثة كما قيل في ١ تيمو ١: ١٧ «لملك الدهور الذي لا يموت ولا يُرَى للّه وحده الكرامة والمجد»

إذاً أجيب على الأول بأن لفظ اللّه وان وافق الحدود الجزئية في عدم تكثر الصورة المدلول عليها به إلا أنه موافقٌ أيضاً للحدود الكلية في أن الصورة المدلول عليها به موجودةٌ في أشخاص متكثرة. فإذاً ليس يجب إطلاقه دائماً على الذات التي يدل عليها

وعلى الثاني بأن هذا الاعتراض متجهٌ على من كان يقول ان لفظ اللّه ليس له من طبعه أن يُطلَق على الأقنوم

وعلى الثالث بأن حال لفظ اللّه في إنطلاقه على الأقنوم ليست كحال لفظ الإنسان في ذلك لأنه لما كانت الصورة المدلول عليها بلفظ الإنسان وهي الإنسانية متجزئة حقيقةً في أشخاصٍ مختلفة كان لفظ الإنسان يطلق بنفسه على الأقنوم وان لم يُقرَن بما يعيِّنه للأقنوم الذي هو شخصٌ متميز إلا أن وحدة الطبيعة الإنسانية أو عمومها ليس أمراً حقيقياً بل اعتبارياً فقط ولذا كان لفظ الإنسان لا يطلق على الطبيعة العامة إلا باقتضاء قرينةٍ كما إذا قيل: الإنسان نوعٌ: وأما الصورة المدلول عليها بلفظ اللّه وهي الذات الإلهية فهي واحدة وعامةٌ حقيقةً فهو إذاً يطلق بنفسه على الطبيعة العامة ولا تتعيَّن دلالته على الأقنوم إلا بالقرينة ومن ثمَّ فمتى قيل: اللّه يلد: كان لفظ اللّه مطلقاً على أقنوم الآب باعتبار الفعل الوسمي ومتى قلنا: اللّه لا يلد: لم يكن في ذلك قرينة تخصصه بأقنوم الابن فيكون ذلك مؤْذناً بأن التوليد ينافس الطبع الإلهي. واما إذا قُرِنَ بشيءٍ خاصٍ بأقنوم الابن كما إذا قيل: اللّه المولود لا يلد

كان ذلك قضيةً صادقةً ولا يلزم عنه أيضاً أنه يوجد إلهٌ والدٌ والهٌ غير والدٍ إلا أن يُقرَن بشيءٍ خاصٍ بالأقنوم كما إذا قلنا الآب إلهٌ والدٌ والابن إلهٌ غير والدٍ وهكذا لا يلزم وجود آلهةٍ متكثرة لأن الآب والابن إلهٌ واحدٌ كما مرَّ في الفصل السابق

وعلى الرابع بأن قولنا: الآب وَلَدَ اللّه الذي هو نفسه: قضيةٌ كاذبة لأن الضمير في نفسه يعود على نفس الشخص المذكور أولاً ولا ينافي ذلك قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ إلى مكسيموس «اللّه الآب وَلَد مغايراً نفسَهُ» لأن نفسه اما مفعولٌ لمغايراً فيكون المعنى ولد آخر غيره أو بدل من مغاير فيكون مفيداً لاتحاد الطبيعة وهو كلام مجازيٌ وظاهر التكلف ومعناه ولد آخر شبيهاً به جداً وكذا قولنا: ولد آلهاً آخر قضية كاذبة لأن الابن وان كان مغايراً للآب كما مرَّ في مب ٣١ ف ٢ لا يجب مع ذلك أن يُقال انه إلهٌ آخر دفعاً لتوهم ان الوصف الذي هو آخر مكيفٌ للموصوف الذي هو اللّه وان في الألوهية تمايزاً ومع ذلك فمنهم من يجيز أن يقال: ولد آخر إلهاً: على جعل آخر موصوفاً والهاً عطف بيان فيكون معناه ولد آخر هو إلهٌ غير أن ذلك طريقة غريبةٌ في الكلام يجب التجافي عنها سدّاً لمجال الضلال

وعلى الخامس بأن قولنا: اللّه وَلَدَ اللّه الذي هو اللّه الآب: قضية كاذبةٌ لانه لما كان لفظ الآب عطف بيان على اللّه كان معيّناً لأن يكون المراد به أقنوم الآب وكان المعنى: وَلَدَ اللّه الذي هو الآبُ: فيكون الآب مولوداً وهو كاذبٌ ومن ثمَّ كانت السالبة وهي: ولد اللّهَ الذي ليس هو اللّه الآب: صادقةً واما إذا لم يكن ذلك على معنى عطف البيان بل على تقدير شيءٍ كانت الموجبة صادقةً والسالبة كاذبةً والمعنى حينئذٍ: ولد اللّه الذي هو اللّه الذي هو الآب: وهو تأويلٌ ظاهرٌ التعسُّف فالأَولى إذاً أن يُجرَى في ذلك على وجه البساطة فتُمنَع الموجبة وتُقبَل السالبة. ومع ذلك فان بريبوزيتيڤوس قال ان السالبة والموجبة كلتاهما كاذبتان لأن الاسم الموصول في الموجبة يحتمل أن يكون واقعاً على الشخص وأما في السالبة فهو واقعٌ

على المدلول وعلى الشخص وعليه فمعنى الموجبة أنه يصدق على أقنوم الابن كونه اللّه الآب ومعنى السالبة أنه ليس يُنفَى عن أقنوم الابن كونه اللّه الآب بل عن الوهيته أيضاً إلا أن هذا غير صوابٍ في ما يظهر لأن ما يرد عليه الإثبات يجوز أن يرد عليه بعينه النفي كما قال الفيلسوف في الباب الأخير من كتاب العبارة

الفصلُ الخامسُ

هل يجوز إطلاق الأسماء الذاتية المقولة بالمواطأة على الأقنوم

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الأسماءَ الذاتية المقولة بالمواطأة يجوز انطلاقها على الأقنوم بحيث يكون قولنا: الذات تولِّد الذات: قضيةً صادقةً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ و٢ «ان الآب والابن حكمةٌ واحدةٌ لكونهما ذاتاً واحدةً وهما بالتفصيل حكمةٌ من حكمةٍ كما هما ذاتٌ من ذاتٍ»

٢ وأيضاً ما هو فينا فهو يتولَّد أو يفسد بتولدنا أو فسادنا. والابن يتولد. فإذاً لما كانت الذات الإلهية موجودةً في الابن يظهر انها متولدةٌ

٣ وأيضاً ان اللّه هو عين الذات الإلهية كما يتضح مما مرَّ في مب ٣ ف ٣ و٤ وقولنا اللّه يولّد اللّه: قضيةٌ صادقةٌ على ما مرَّ في الفصل السابق. فإذاً قولنا: الذات تولّد الذات: قضيةٌ صادقةٌ

٤ وأيضاً كل ما يُحمَل على شيءٍ فيجوز انطلاقه عليه. والذات الإلهية هي الآب. فإذاً يجوز انطلاقها على أقنوم الآب وهكذا الذات تولّد

٥ وأيضاً ان الذات شيءٌ مولّدٌ لأنها هي الآب الذي هو مولِّدٌ فلو لم تكن مولِّدةً لكانت شيئاً مولِّداً وغير مولِّدٍ وهذا مستحيلٌ

٦ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ف ٢٠ «ان الآب هو مبدأُ الألوهية كلها» وهو ليس مبدأً الا بالتوليد أو النفخ فهو إذن يولّد الألوهية أو ينفخها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١ «ليس شيءٌ يولِّد

نفسه» ولو كانت الذات تولد الذات لما كانت تولِّد إلا نفسها إذ ليس في اللّه شيءٌ يمتاز عن الذات الإلهية. فإذاً الذات لا تولد الذات

والجواب أن يُقال إنّ هذه المسئلة قد وهم فيها الأَب يواقيم لزعمه أنه كما يُقال إنّ اللّه وَلَدَ اللّه يصح أن يُقال إنّ الذات ولدت الذات معتبراً في ذلك أنه بسبب البساطة الإلهية ليس اللّه شيئاً سوى الذات الإلهية إلا أنه قد اغترَّ في ذلك لأن صدق الكلام لا يقتضي اعتبار المدلولات فقط بل اعتبار طريقة الدلالة أيضاً كما مرَّ في الفصل السابق. واللّه والألوهية وان كانا في الحقيقة واحداً بعينه إلا أن طريقة الدلالة ليست فيهما واحدة بعينها لأن اسم اللّه لدلالته على الذات الإلهية وصاحبها له بطبعه من طريقة دلالته الوضعية أنه يجوز أن يطلق على الأقنوم. وهكذا ما يختص بالأقانيم يجوز حمله على اسم اللّه فيقال ان اللّه مولودٌ أو والدٌ على ما مرَّ في الفصل السابق. واما اسم الذات فليس له من طريقة دلالته أن يطلق على الأقنوم لأنه يدل على الذات من حيث هي صورة مجردة ولذا فما يختص بالأقانيم مما تتمايز به لا يجوز إطلاقه على الذات لأن ذلك يفيد أن في الذات الإلهية تمايزاً كما في الأشخاص

إذاً أجيب على الأول بأن الأيمة القديسين قد استعملوا لبيان وحدة الذات والأقنوم ألفاظاً أوضح مما تحتمله خاصة الكلام ولذلك فلا يجب أخذ كلامهم بحسب تمام منطوقه بل يجب تأويل أي أن تأَوَّل الأسماءُ المقولة بالمواطأَة بالأسماء المقولة بالاشتقاق أو بالأسماء الأقنومية أيضاً فيكون معنى قولهم الذات من الذات أو الحكمة من الحكمة الابن الذي هو الذات والحكمة من الآب الذي هو الذات والحكمة. إلا أن في هذه الأسماءِ المقولة بالمواطأَة ترتُّبا لا بد من ملاحظته لأن الأسماء التي ترجع إلى الفعل هي أقرب إلى الأقانيم لاستناد الأفعال إلى الأشخاص ومن ثمَّ فقولهم: الطبيعة من الطبيعة أو الحكمة من الحكمة: أقل مجازاً من قولهم: الذات من الذات:

وعلى الثاني بأن المتولِّد في المخلوقات ليس يقبل عين طبيعة المولِّد بالعدد بل طبيعةً أخرى بالعدد تبتدئ ان توجد فيه من جديد بالتوليد وينتهي وجودها بالفساد ولذا فهي تتولد وتفسد بالعرض. وأما اللّه المولود فإنه يقبل عين طبيعة المولِّد بالعدد ولذا فالطبيعة الإلهية لا تتولد في الابن لا بالذات ولا بالعرض

وعلى الثالث بأنه وان كان اللّه والذات الإلهية متحدين حقيقةً إلا أنهما لاختلاف طريقة دلالتهما يجب اختلاف طريقة الكلام عليهما

وعلى الرابع بأن الذات الإلهية تُحمَل على الآب بطريق الاتحاد الذاتي بسبب البساطة الإلهية لكنه ليس يلزم من ذلك جواز اطلاقها عليه لاختلاف طريقة دلالتهما وهذا الاعتراض يتجه على تلك الأشياء التي يُحمَل أحدها على الآخر حَمْلَ الكلي على الجزئي

وعلى الخامس بأن الفرق بين الأسماء الموصوفة والصفات ان الموصوفات تدل على الأشخاص الموضوعة لها بخلاف الصفات فإنها تُثبِتُ للموصوف ما تدل عليه ومن ثمَّ فالسفاسطة يقولون ان الموصوفات تدل على الأشخاص وأما الصفات فلا تدل على الأشخاص بل تجمع بينها وبين معانٍ أخرى وعلى هذا فالأسماءُ الأقنومية الموصوفة يجوز حملها على الذات بسبب الاتحاد الحقيقي وليس يلزم ان الخاصة الأقنومية الممتازة تخصص الذات بل تُثَبت للشخص المدلول عليه بالاسم الموصوف. وأما الصفات الوسمية والأقنومية فلا يجوز حملها على الذات الا بضمنية موصوف فلا يجوز أن نقول أن الذات مولِّدة ويجوز مع ذلك أن نقول إن الذات شيءٌ مولِّدٌ أو إلهٌ مولِّدٌ إذا كان الشيء والإله مطلقين على الأقنوم لا على الذات. فإذاً لا تناقض في قولنا ان الذات شيء مولِّدٌ وشيءٌ غير مولِّدٍ لانطلاق الشيءِ في الأول على الأقنوم وفي الثاني على الذات

وعلى السادس بأن الألوهية من حيث هي واحدة في أشخاص متكثرة توافق على

نحوٍ ما صورة اسم الجنس الجمعي وعليه فإذا قيل الآب هو مبدأُ الألوهية كلها صح أخذها بمعنى مجموع الأقانيم أي من حيث أن الآب هو المبدأُ في جميع الأقانيم الإلهية وليس يلزم أن يكون مبدأً لنفسه فهو كما يقال لواحدٍ من الشعب رئيس الشعب كله وليس مع ذلك رئيس نفسه. أو يُقال إنّه مبدأُ الألوهية كلها لا لأنه يولّدها أو ينفخها بل لأنه يُشرِك فيها بالتوليد والنفخ

الفصلُ السَّادسُ

هل يجوز حمل الأقانيم على الأسماء الذاتية

يتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الأقانيم لا يجوز حملها على الأسماءِ الذاتية المقولة بالاشتقاق بحيث يقال اللّه ثلاثة أقانيم أو اللّه هو الثالوث فإن قولنا: الإنسان هو كلُّ إنسانٍ: قضيةٌ كاذبة لامتناع صدقها في حق أحد الأشخاص إذ ليس سقراط كلَّ إنسانٍ ولا أفلاطون ولا واحدٌ غيرهما. وكذا قولنا اللّه هو الثالوث يمتنع صدقه في أحد أشخاص الطبيعة الإلهية إذ ليس الآب هو الثالوث ولا الابن ولا الروح القدس. فإذاً قولنا: اللّه هو الثالوث: قضية كاذبة

٢ وأيضاً ان الجزئيات لا تُحمَل على كلياتها إلا بالعرض كما إذا قلتُ الحيوانُ إنسانٌ لأنه يعرض للحيوان أن يكون إنساناً. ولفظ اللّه بالنسبة إلى الأقانيم الثلاثة كالكلي بالنسبة إلى الجزئيات كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ و٣ ب ٤. فإذاً يظهر أنه لا يجوز حمل أسماء الأقانيم على اسم اللّه إلا بالعرض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٢ في الإيمان «نؤْمن أن اللّه الواحد ثالوثٌ واحدٌ للاسم الإلهي»

والجواب أن يُقال إنّه وان لم يجز حمل الصفات الأقنومية أو الوسمية على الذات كما مرَّ في الفصل السابق إلا أن ذلك يجوز في الموصوفات بسبب الاتحاد الحقيقي بين الذات والأقنوم والذات الإلهية ليست متحدةً حقيقةً مع أقنومٍ واحدٍ فقط بل

مع الثلاثة فيجوز إذن حمل الأقنوم الواحد والأقنومين والثلاثة عليها كما لو قلنا الذات هي الآب والابن والروح القدس: ولما كان لفظ اللّه له من نفسه أن يطلق على الذات كما مرَّ في ف ٤ من هذا المبحث كان قولنا: اللّه ثلاثة أقانيم: صادقاً كما أن قولنا: الذات ثلاثة أقانيم: صادقٌ

إذاً أجيب على الأول بأن لفظ الإنسان له من نفسه أن يطلق على الأقنوم وليس له أن يطلق على الطبيعة العامة إلا من القرينة كما أسلفنا آنفاً في المحل المذكور ولذا كان قولنا الإنسان هو كل إنسان كاذباً إذ يمتنع صدق ذلك على أحد الأشخاص وأما لفظ اللّه فله من نفسه أن يطلق على الذات ولذا فقولنا: اللّه هو الثالوث: وان لم يصدق بالنظر إلى أحد أشخاص الطبيعة الإلهية إلا أنه صادق بالنظر إلى الذات ولم يعتبر ذلك بُرّيتانوس فمنعه على الإطلاق

وعلى الثاني بأنه متى قيل اللّه أو الذات الإلهية هو الآب كان ذلك الحمل باعتبار الاتحاد لا من قبيل حمل الجزئي على الكلي إذ ليس في اللّه كليٌّ وجزئيٌّ. فإذاً كما أن قولنا: الآب هو اللّه: هو بالذات كذلك قولنا: اللّه هو الآب: هو بالذات وليس بالعرض بوجهٍ من الوجوه

الفصلُ السَّابعُ
هل يجب تخصيص الأسماء الذاتية بالأقانيم

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الأسماءَ الذاتية لا يجب تخصيصها بالأقانيم لأن كل ما يمكن أن يؤدي إلى الضلال في الإيمان يجب التجافي عنه في اللّه فقد قال ايرونيموس ان عدم إِحكام استعمال الألفاظ يؤَدي إلى الابتداع. وتخصيص الأسماء المشتركة بين الأقانيم الثلاثة بأحدها قد يؤَدّي إلى الضلال في الايمان لأن ذلك يوهم اما أنها لا تلائم إلا ذلك الأقنوم المخصَّصة به فقط أو انها به أنسب منها بالأقنومين الآخرين. فإذاً ليس يجب تخصيص الصفات الذاتية بالأقانيم

٢ وأيضاً ان الصفات الذاتية المقولة بالمواطأَة تدل بطريق الصورة. وليس أحد الأقانيم كالصورة بالنسبة إلى الآخر إذ الصورة لا تمتاز بالشخص عما هي صورته. فإذاً الصفات الذاتية ولا سيما المقولة بالمواطأَة ليس يجب تخصيصها بالأقانيم

٣ وأيضاً ان الخاص متقدم على المخصَّص لأنه داخل في حقيقته. والصفات الذاتية متقدمة بحسب طريقة التعقل على الأقانيم تقدُّمَ العام على الخاص. فإذاً ليس يجب أن تكون مخصَّصة بالأقانيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١: ٢٤ «المسيح قوة اللّه وحكمة اللّه»

والجواب أن يقال قد كان ملائماً لإيضاح الايمان تخصيص الصفات الذاتية بالأقانيم لأن ثالوث الأقانيم وان تعذر إثباته بالبرهان كما مرَّ في مب ٣٢ ف ١ إلا أنه ينبغي بيانه بما هو واضح. والصفات الذاتية أوضح لعقلنا من خواص الأقانيم لأننا من المخلوقات التي منها نقتنص المعرفة إنما نقدر ان نتوصل بتأكيد إلى معرفة الصفات الذاتية لا إلى المعرفة الخواص الأقنومية كما مرَّ في الموضع المشار إليه. فإذاً كما نستخدم لإيضاح الأقانيم الإلهية ما نجد لها في المخلوقات من شبه الأثر أو الصورة كذلك نستخدم الصفات الذاتية وهذا الإيضاح للأقانيم بالصفات الذاتية يدعى تخصيصاً وإيضاح الأقانيم الإلهية بالصفات الذاتية يمكن أن يكون على ضربين أحدهما بطريق المشابهة كتخصيص ما يرجع إلى العقل بالابن الذي يصدر بطريق العقل كالكلمة والثاني بطريق المباينة كتخصيص القوة بالآب كما قال اوغسطينوس دفعاً لتوهم ما يحصل عندنا عادةً من ضعف الآباءِ بالهرم عن اللّه

إذاً أجيب على الأول بأن الصفات الذاتية لا تخصَّص بالأقانيم بمعنى أنها خواص لها بل لإيضاحها بطريق المشابهة أو المباينة على ما مرَّ في جرم الفصل فلا يلزم من ذلك ضلالٌ في الايمان بل بالأحرى إيضاحٌ للحق

وعلى الثاني بأنه لو كانت الصفات الذاتية تخصَّص بالأقانيم بحيث تكون خواص

لها لكان يلزم كون أحد الأقانيم كالصورة بالنسبة إلى الآخر وهذا قد منعه اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٢ حيث بَيَّنَ أن الآب ليس حكيماً بالحكمة التي ولدها كأَن الابن وحده هو الحكمة بحيث أن الحكمة تقال على الآب والابن معاً فقط لا على الآب دون الابن بل الابن يقال له حكمة الآب لأنه هو الحكمة الصادرة عن الآب الحكمة فكلٌّ منهما حكمة بنفسه وكلاهما معاً حكمة واحدة. فإذاً ليس الآب حكيماً بالحكمة التي ولدها بل الحكمة التي هي ذاته

وعلى الثالث بأن الصفة الذاتية وان كانت باعتبار حقيقتها الخاصة متقدمةً بحسب طريقة التعقل على الأقنوم إلا أنه من حيث تضمنها حقيقة المخصَّص لا يمتنع أن يكون الخاص بالأقنوم متقدماً على المخصَّص به كما ان اللون متأَخرٌ عن الجسم من حيث هو جسمٌ إلا أنه متقدمٌ طبعاً على الجسم الأبيض من حيث هو أبيض

الفصلُ الثامِنُ

هل أصاب الايمة المقدَّسون في تخصيصهم الأسماءَ الذاتية بالأقانيم

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الأيمة المقدَّسين لم يصيبوا في تخصيصهم الأسماء الذاتية بالأقانيم فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٢ «الأزلية في الآب والشكل في الصورة والاستعمال في الموهبة» وقد أتى في كلامه هذا بثلاثة أسماء خاصة بالأقانيم وهي الآب والصورة الخاصة بالابن كما مرَّ في مب ٣٥ ف ٢ والموهبة الخاصة بالروح القدس كما مرَّ في مب ٣٨ ف ٢ وقد أتى فيه أيضاً بثلاثة مخصَّصات فإنه خصص الأزلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس وليس ذلك صواباً فيما يظهر لأن الأزلية تفيد استمرار الوجود والشكل هو مبدأُ الوجود والاستعمال يرجع إلى الفعل في ما يظهر. والذات والفعل لم يردا مخصصين باقنوم. فإذاً تخصيص الصفات بالأقانيم خارجٌ عن الصواب في ما يظهر

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ «في الآب الوحدة

وفي الابن المساواة وفي الروح القدس اتفاق المساواة والوحدة» وليس هذا صواباً فيما يظهر اذ ليس يسمى اقنومٌ حقيقةً بما هو مخصَّص بالآخر فليس الآب حكيماً بالحكمة المولودة كما مرَّ في الفصل السابق وفي مب ٢٧ ف ٢ بل هذه الثلاثة جميعها واحدٌ بسبب الآب وجميعها متساوية بسبب الابن وجمعيها مرتبطة بسبب الروح القدس كما قال اوغسطينوس في المحل المذكور. فإذاً ليس تخصيصها بالأقانيم صواباً

٣ وأيضاً ان القوة تُنسَب إلى الاب والحكمة إلى الابن والخيرية إلى الروح القدس كما في اوغسطينوس. ويظهر أن هذا غير صواب لأن القدرة ترجع إلى القوة وقد وردت مخصصة بالابن كقوله في ١ كور ١: ٢٤ «المسيح قدرة اللّه» وبالروح القدس كقول لوقا ٦: ١٩ «ان قدرةً كانت تخرج منه وتبرئُ الجميع» فإذاً ليس يجب تخصيص القوة بالآب

٤ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «ليس يجب فهم قول الرسول منه وبه وفيه على وجه الاختلاط فهو قد قال منه باعتبار الآب وبه باعتبار الابن وفيه باعتبار الروح القدس» وليس هذا صواباً في ما يظهر لأن قوله فيه يفيد في ما يظهر نسبة العلة الغائية التي هي أُولى العلل فكان يجب تخصيص هذه النسبة العلِّية بالآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ

٥ وأيضاً قد ورد الحق مخصصاً بالابن كقوله في يو ١٤: ٦ «أنا الطريق والحق والحيوة» ومثله سفر الحيوة كقوله في مز ٣٩: ٩ «قد كُتِبَ عني في رأْس الكتاب» أي عند الآب الذي هو رأْسي كما قال الشارح وكذا الموجود فقد كتب الشارح على قول اش ٦٥: ١ «هاءَنذا لأُمة» ما نصه «ان المتكلم هو الابن الذي قال لموسى أنا هو الموجود» وهذه الأسماء يظهر أنها خاصةٌ بالابن لا مخصَّصةٌ به أما الحق فلأَنه لشبه الأعظم بالمبدإ عارياً عن كل مباينة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٦ وهكذا يظهر أنه إنما يلائم بالخصوص الابن الذي له مبدأٌ. وأما سفر

الحيوة فلأَنه يدل على موجود من آخر لأن كل سفرٍ فهو يكتَب من كاتب. واما الموجود فلأنه لو كان القائل لموسى «أنا هو الموجود» هو الثالوث إذاً لاستطاع موسى أن يقول «ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس أرسلني إليكم» فإذاً كان يستطيع أيضاً أن يقول «ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس أرسلني إليكم» مشيراً بذلك إلى أقنومٍ معيَّنٍ وهذا باطلٌ إذ ليس أقنومٌ آباً وابناً وروحاً قدساً. فإذاً ليس يجوز كون الموجود عاماً للثالوث بل هو خاصٌّ بالابن

والجواب أن يُقال أن عقلنا الذي يهتدي بالمخلوقات إلى معرفة اللّه يجب أن يعتبر اللّه بحسب الطريقة التي يستفيدها من المخلوقات. ونحن إذا اعتبرنا خليقةً ما ظهر لنا فيها أربعة أمورٍ مترتبة فإن الشيءَ يُعتَبر أولاً على الإطلاق من حيث هو موجودٌ ما. وثانياً من حيث هو واحدٌ. وثالثاً من حيث أن فيه قدرةً على الفعل والتأْثير. ورابعاً من حيث نسبته إلى المعلولات. فإذاً هذه الاعتبارات الأربعة تعرض لنا في اللّه أيضاً

فأولاً بالاعتبار الأول الذي به يُعتَبر اللّه على الإطلاق بحسب وجوده يؤْخذ تخصيص ايلاريوس الذي بحسبه تُخصَّص الأزلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس أما الأزلية فلأنها من حيث تدل على وجودٍ غير مُبتَدَإٍ لها شبهٌ بما هو خاصٌ بالآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ واما الشكل أو الجمال فلان له شبهاً بما هو خاصٌ بالابن لأن الجمال يقتضي ثلاثةً الأول التمام أو الكمال إذ الأشياءُ الناقصة قبيحةٌ بمجرَد نقصها. والثاني التناسب الواجب أو المطابقة. والثالث الإشراق لأن ما كان لونه لامعاً يدعى جميلاً فالأول شبيهٌ بما هو خاصٌ بالابن من حيث هو الابن الحاصل في نفسه على طبيعة الآب بالحقيقة والكمال وقد أشار إلى ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «حيث (يعني في الابن) الحيوة العُظمَى والكاملة» والثاني موافقٌ لما هو خاصٌ بالابن من حيث هو صورة الآب الظاهرة ومن ثم نرى

ان صورةً يقال لها جميلةٌ متى مثَّلت شيئاً تمثيلاً كاملاً ولو كان ذلك الشيءُ قبيحاً في نفسه وقد أشار إلى هذا اوغسطينوس بقوله في الموضع المشار إليه قريباً «حيث الموافقة العظيمة والمساواة الأُولى» والثالث موافقٌ لما هو خاصٌ بالابن من حيث هو الكلمة التي هي نور العقل وضياؤُه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٣ وقد أشار إلى هذا اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور «كالكلمة الكاملة التي لا يفوتها شيءٌ وكصناعةٍ ما للّه القادر على كل شيءٍ» واما الاستعمال فلأنه يشبه ما هو خاصٌ بالروح القدس إذا أُخذ بالفساحة بحسب تضمنه معنى التمتع من حيث ان الاستعمال هو اتخاذ شيءٍ بقوة الإرادة والتمتع هو استعماله بفرحٍ كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ وعلى هذا فالاستعمال الذي به يتمتع كل من الآب والابن بالآخر يوافق ما هو خاصٌ بالروح القدس من حيث هو محبة وهذا ما أراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «تلك المحبة واللذة والسعادة تُدعى منه استعمالاً» وأما الاستعمال الذي به نتمتع نحن باللّه فإنه يشبه الخاص بالروح القدس من حيث هو موهبة وهذا قد أوضحه اوغسطينوس بقوله في المحل المار «ان الروح القدس في الثالوث هو لذة الوالد والمولود الفائضة علينا أو على المخلوقات بسماحةٍ وسعةٍ عظيمةٍ» وبذلك يتضح وجه نسبة الأزلية والشكل والاستعمال إلى الأقانيم أي تخصيصها بها بخلاف الذات والفعل فانهما لعمومهما ليس في حقيقتهما ما يشبه خواص الأقانيم

وثانياً أما الاعتبار الثاني الذي به يُعتَبر اللّه فمن حيث هو واحدٌ وبهذا الاعتبار قد خصَّص القديس اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ الوحدانية بالآب والمساواة بالابن والاتفاق أو الارتباط بالروح القدس ومن البيّن ان هذه الثلاثة تفيد الوحدة ولكن على أنحاءٍ مختلفة لأن الوحدانية تقال على الإطلاق دون استلزام شيءٍ آخر ولذا تُخصَّص بالآب الذي لا يستلزم قبله اقنوماً آخر لكونه مبدأً لا من مبدإٍ والمساواة

تفيد الوحدة بالنسبة إلى آخر المساوي ما اتحد مع آخر بالكم ولذا تُخصَّص بالابن الذي هو مبدأٌ من مبدإٍ. والارتباط يفيد وحدة اثنين ولذا يُخصَّص بالروح القدس لكونه من اثنين وبهذا المعنى يمكن فهم ما قاله اوغسطينوس في المحل المار قريباً وهو «الثلاثة واحدٌ بسبب الآب ومتساوية بسبب الابن ومرتبطة بسبب الروح القدس» فواضحٌ أن كل شيءٍ يُنسَب إلى ما يوجد فيه أولاً كما أن جميع الموجودات السافلة يقال لها حية بسبب النفس النامية القائم فيها أولاً حقيقة الحياة في هذه الموجودات والوحدانية توجد أول الأمر في أقنوم الآب حتى على فرض المحال من عدم وجود الأقنومين الآخرين ولذا كان الأقنومان الباقيان يستفيدان الوحدانية من الآب ولكن لو ارتفع وجود الأقنومين الآخرين لارتفعت المساواة عن الآب ومتى وُجِدَ الابن وُجدت في الحال المساواة ولذا يُقال إنّ الثلاثة متساوية بسبب الابن لا بمعنى ان الابن هو مبدأُ مساواة الآب بل لأنه لو لم يكن الابن مساوياً للآب لامتنع وصف الآب بالمساواة لأن مساواته تعتبر أولاً للابن إذ أن كون الروح القدس أيضاً مساوياً للآب إنما هو حاصلٌ له من الابن. وكذا لو ارتفع وجود الروح القدس الذي هو رابطة الاثنين لامتنع تعقل وحدة الارتباط بين الآب والابن ولذا يُقال إنّ الثلاثة مرتبطة بسبب الروح القدس لأنه متى وجد الروح القدس توجد حقيقة الارتباط في الأقانيم الإلهية وعليه يجوز وصف الآب والابن بالارتباط

وثالثاً بحسب الاعتبار الثالث الذي به يُعتَبر في اللّه قدرة كافية على التأْثير يُقال إنّه يؤْخذ التخصيص الثالث أي تخصيص القوة والحكمة والخيرية وهذا التخصيص هو بحسب اعتبار المشابهة إذا اعتبر في الأقانيم الإلهية وبحسب اعتبار المباينة إذا اعتبر في المخلوقات لأن القوة تتضمن حقيقة المبدإِ فهي تشبه الآب السماوي الذي هو مبدأُ الألوهية كلها إلاَّ أنها قد لا توجد أحياناً في الأَب الأرضي بسبب الهرم. والحكمة تشبه الابن السماوي من حيث هو كلمة إذ ليت الكلمة شيئاً سوى

صورة الحكمة إلا أنها قد لا توجد أحياناً في الابن الأرضي بسبب قلة الزمان. والخيرية لكونها سبب المحبة وموضوعها تشبه الروح الإلهي الذي هو المحبة إلا أنها منافرةٌ للروح الأرضي في ما يظهر بحسب كونه متضمناً نوعاً من القسر والدفع كقول اش ٢٥: ٤ «روح المعتزين كان كالسيل المندفع على الحائط» وأما القدرة فتخصص بالابن والروح القدس لا بحسبما يقال قدرة لقوة الشيء بل بحسبما يقال أحياناً قدرة لما يصدر عن قوة الشيء كما نقول لفعلٍ ما من أفعال القدرة انه قدرة فاعلٍ ما

ورابعاً بحسب الاعتبار الرابع الذي به يعتبر اللّه من جهة نسبته إلى معلولاته يؤْخذ ذلك التخصيص بلفظ منه وبه وفيه لأن من قد تفيد نسبة العلة المادية التي لا محل لها في اللّه وقد تفيد نسبة العلة الفاعلية التي تلائم اللّه باعتبار قوته الفاعلية فهي إذاً تخصَّص بالآب كالقوة. وأما الباءُ فقد تفيد العلة المتوسطة كما نقول ان الصانع يعمل بالمطرقة وهكذا لا تكون مخصَّصةً بالابن بل خاصةً به كقول يو ١: ٣ «كلٌّ به كُوِّن» ليس لأن الابن آلةٌ بل لكونه مبدأً من مبدإٍ وقد تفيد نسبة الصورة التي بها يعمل الفاعل كما نقول أن الصانع يعمل بالصناعة فإذاً كما أن الحكمة والصناعة تخصَّصان بالابن كذلك يخصَّص به لفظ به. واما في فانها تدل بالخصوص على نسبة الحاوي واللّه يحوي الأشياءَ على نحوين أولاً بحسب أشباهها من حيث هي حاصلة في علمه وهكذا يكون لفظ فيه مخصَّصاً بالابن وثانياً من حيث يحفظ الأشياءَ ويصرِّفها بخيريته سائقاً إياها إلى الغاية الملائمة وهكذا يخصَّص لفظ فيه بالروح القدس كالخيرية. لا يُقال إنّ نسبة العلة الغائية لكونها أُولى العلل يجب تخصيصها بالآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ لأن الأقنومين الإلهيين اللذين مبدؤهما الآب لا يصدران صدوراً إلى غايةً لأن كلاًّ منهما هو الغاية القصوى بل صدوراً طبيعيّاً وهو يرجع بالأحرى إلى حقيقة القوة الطبيعية في ما يظهر — وأما بقية الصفات فينبغي أن يقال فيها

إن الحق لكونه يرجع إلى العقل كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ يُخصَّص بالابن وليس خاصّاً به لجواز اعتباره من حيث هو في العقل ومن حيث هو في الخارج فإذاً كما أن العقل والخارج المأْخوذ بحسب الذات ذاتيان لا أقنوميان كذلك الحق أيضاً وتعريف اوغسطينوس له المورد في الاعتراض إنما هو بحسب تخصيصه بالابن. وأما سفر الحيوة فإنه يدل قصداً على المعرفة وتبعاً على الحيوة لأنه معرفة اللّه بالذين سيفوزون بالحياة الخالدة كما مرَّ في مب ٢٤ ف ١ فهو إذاً يُخصَّص بالابن وان كانت الحياة تُخصَّص بالروح القدس من حيث يفيد حركة باطنية وهكذا توافق الخاص بالروح من حيث هو محبة. وأما الكتابة من الغير فليست من حقيقة الكتاب بما هو كتاب بل هو مصنوعٌ ما فهو إذاً ليس يفيد الأصل وليس اقنوميّاً بل يُخصَّص بالأقنوم. وأما اسم الموجود فيخصص بأقنوم الابن لا باعتبار حقيقته الخاصة بل باعتبار القرينة أي من حيث أن كلام اللّه لموسى كان فيه رمزٌ إلى تحرير الجنس البشري الذي تم بالابن ومع ذلك فباعتبار أن أَل الموصولة في الموجود قد تؤْخذ بالإضافة يمكن نسبتها أحياناً إلى أقنوم الابن فتؤْخذ باعتبار الأقنوم كما إذا قيل الابن هو المولود الموجود وأما إذا أُخِذت على الإطلاق فهي اسم ذاتي. وأما هذا الإشارية فهي وان ظهر بحسب الأصول اللغوية أنها ترجع إلى أقنومٍ معيَّنٍ إلا أن كل شيءٍ قابل الإشارة يجوز بحسب الأصول اللغوية أن يشار إليه وان لم يكن في الحقيقة اقنوماً لأننا نقول هذا الحجر وهذا الحمار. فإذاً يجوز بحسب الأصول اللغوية أيضاً ان يشار بها إلى الذات الإلهية من حيث يُعبَّر عنها بلفظ اللّه كقوله في خر ١٥: ٢ «هذا الاهي فإياه أمجد»

المبحَثُ المتمم أَربعينَ
في الأقانيم بالنسبة إلى الإضافات أو الخواص ـ وفيه أربعة فصول

ثمَّ يبحث في الأقانيم بالنسبة إلى الإضافات أو الخواص والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل ــ ١ هل الإضافة هي نفس الأقنوم ــ ٢ في أن الإضافات هل تميز الأقانيم وتقوِّمها ــ ٣ في أنهُ إذا جُرِّدَت الإضافات بالعقل عن الأقانيم هل تبقى الإيبستزيات متمايزة ــ ٤ في أن الإضافات هل تقتضي تقدم أفعال الأقانيم بحسب العقل أو بالعكس

الفصلُ الأوَّلُ
هل الإضافة في نفس الأقنوم

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الإضافة في اللّه ليست نفس الأقنوم لأن كل شيئين هما واحدٌ بعينه فإنهما إذا تكثر أحدهما يتكثر الآخر. ويحدث أن يكون في أقنوم واحدٍ إضافات متكثرة لوجود الأبوة والنفخ المشترك في أقنوم الآب وأن يكون أيضاً إضافة واحدة في أقنومين كوجود النفخ المشترك في أقنوم الآب والابن. فإذاً ليست الاضافة نفس الأقنوم

٢ وأيضاً ليس يوجد شيءٌ في نفسه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٢٤ والإضافة موجودة في الأقنوم ولا يجوز أن يُقال إنّ ذلك باعتبار الاتحاد للزوم وجودها في الذات أيضاً. فإذاً ليست الإضافة أو الخاصة نفس الأقنوم في اللّه

٣ وأيضاً كل شيئين هما واحدٌ بعينه فهما بحيث ان كل ما يُحمَل على احدهما يُحمَل على الآخر. وليس كل ما يُحمَل على الأقنوم يُحمَل على الخاصة لأننا نقول ان الآب يولِّد ولا نقول أن الأبوة مولِّدة. فإذاً ليست الخاصة نفس الأقنوم في اللّه

لكن يعارض ذلك أن ليس تغايرٌ في اللّه بين ما هو وما به كما قال بويسيوس في كتاب الأسابيع. والآب آبٌ بالأبوة. فهو إذاً نفس الأبوة وكذلك سائر الخواص هي عين الأقانيم

والجواب أن يُقال إنّ في هذه المسئلة خلافاً فمنهم من ذهب إلى أن الخواص ليست نفس الأقانيم ولا موجودة في الأقانيم والذي حملهم على هذا القول طريقة دلالة الإضافات التي لا تدل على وجودٍ في شيءٍ بل بالأحرى بالقياس إلى شيءٍ ولذلك قالوا أن الإضافات مصاحبةٌ كما مرَّ بسط ذلك في مب ٢٨ ف ٢ إلا أنه لما كانت الإضافة من حيث هي شيء في اللّه هي نفس الذات الإلهية والذات هي نفس الأقنوم كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ١ يجب كون الإضافة هي نفس الأقنوم. ومنهم من اعتبر هذا الاتحاد فذهب إلى أن الخواص هي نفس الأقانيم لا موجودةً في الأقانيم لأنهم لم يكونوا يُثبتون الخواص في اللّه إلا بحسب ظاهر الكلام كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٢ ولكن لا بدَّ من إثبات الخواص في اللّه كما أسلفنا في المحل المذكور وهي يُعبَّر عنها بوجه المواطأة على أنها بمنزلة صورٍ للأقانيم ولما كان من شأن الصورة أن تكون موجودة في ما هي صورته وجب القول بأن الخواص موجودةٌ في الأقانيم وانها مع ذلك نفس الأقانيم كما نقول أن الذات موجودةٌ في اللّه وهي مع ذلك نفس اللّه

إذاً أجيب على الأول بأن الأقنوم والخاصة متحدان حقيقةً ولكنهما متغايران اعتباراً فلا يلزم من تكثر احدهما تكثر الآخر لكن يجب أن يلاحَظ انه بسبب البساطة الإلهية يُعتَبر ضربان من الاتحاد الحقيقي في اللّه بين الأشياءِ المتغايرة في المخلوقات لأنه إذ كانت البساطة الإلهية مُخرِجةً لتركيب الصورة والمادة يلزم أن المقول بالمواطأة والمقول بالاشتقاق واحدٌ بعينه في اللّه كالألوهية واللّه وإذ كانت مُخرِجةً لتركيب المحل والعرض يلزم أن كل ما يوصف به اللّه فهو ذاته ولهذا كانت الحكمة والقدرة شيئاً واحداً بعينه في اللّه لأن كليهما هما الذات الإلهية. والخاصة بحسب كلا هذين الضربين من الاتحاد هي نفس الأقنوم في اللّه لأن الخواص الأقنومية هي عين الأقانيم من جهة أن المقول بالمواطأة هو عين المقول بالاشتقاق لأنها أقانيم قائمة بأنفسها كما أن الأبوة عين الآب والبنوة هي عين الابن والانبثاق هو عين الروح القدس.

وأما الخواص الغير الأقنومية فهي عين الأقانيم باعتبار الضرب الثاني من الاتحاد الذي بحسبه يكون كل ما يوصف به اللّه هو ذاته. وهكذا إذاً فالنفخ المشترك هو نفس أقنوم الآب ونفس أقنوم الابن لا بمعنى أنه أقنوم واحدٌ قائم بنفسه بل بمعنى أنه خاصة واحدة موجودة في هذين الأقنومين كوجود ذاتٍ واحدة فيهما على ما مرّ في مب ٣٠ ف ٢

وعلى الثاني بأنه يُقال إنّ الخواص موجودة في الذات بطريقة الاتحاد فقط واما في الأقانيم فبطريقة الاتحاد لا حقيقةً بل باعتبار طريقة الدلالة كوجود الصورة في الشخص ولذا كانت الخواص تعيّن الأقانيم وتميزها دون الذات

وعلى الثالث بأن الأوصاف والكلمات الوسمية تدل على الأفعال الوسمية والأفعال تُسنَد إلى الأشخاص. والخواص ليت تدل كالأشخاص بل كصورة الأشخاص ولذا كانت طريقة الدلالة تمنع من حمل الأوصاف والكلمات الوسمية على الخواص

الفصلُ الثاني
هل تتمايز الأقانيم بالإضافات

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأقانيم لا تتمايز بالإضافات لأن البسائط تتمايز بأنفسها. والأقانيم في غاية البساطة. فإذاً تتمايز بأنفسها لا بالإضافات

٢ وأيضاً لا تمتاز صورةٌ إلا بحسب جنسها فلا يمتاز الأبيض عن الأسود إلا بحسب الكيف. والإيبستزي يراد به شخصٌ في جنس الجوهر. فإذاً ليس يجوز تمايز الإيبستزيات بالإضافات

٣ وأيضاً ان المطلق متقدم على المضاف. والتمايز الأول هو تمايز الأقانيم الإلهية. فإذاً الأقانيم الإلهية لا تتمايز بالإضافات

٤ وأيضاً ما يستلزم تقدم التمايز يمتنع أن يكوم مبدأه الأول. والإضافة تستلزم تقدم التمايز لأخذه في حدها لأن وجود المضاف هو كونه بالقياس إلى الغير. فإذاً

المبدأُ الأول المميِّز في اللّه يمتنع أن يكون الإضافة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالوث «ان الإضافة وحدها تُكثِّر ثالوث الأقانيم الإلهية»

والجواب أن يُقال إنّ كل متكثرٍ فيه شيءٌ مشتركٌ يجب التماس مميِّزٍ فيه فإذاً لما كانت الأقانيم الإلهية متفقةً في وحدانية الذات كان لا بدَّ من التماس شيءٍ تتمايز به حتى تكون متكثرةً. والأقانيم الإلهية يوجد فيها أمران تتغاير بحسبهما وهما الأصل والإضافة وهذان وان لم يتغايرا حقيقةً لكنهما متغايران بحسب طريقة الدلالة لأن الأصل يُدَلُّ عليه بطريقة الفعل كالتوليد والإضافة يدل عليها بطريقة الصورة كالأبوة ــ إذاً لما لاحظ بعضٌ أن الإضافة تلحق الفعل ذهبوا إلى أن الإيبستزيات في اللّه تتمايز بالأصل فيكون الآب ممتازاً عن الابن من حيث هو والدٌ والابن مولود. وأما الإضافات أو الخواص فهي توضح بالتبعية تمايزات الإيبستزيات أو الأقانيم كما أن الخواص في المخلوقات توضح تمايزات الأشخاص التي تحصل بالمبادئِ المادية. ولكن هذا القول غير مستقيمٍ لأمرين أما أولاً فلأنه لا بد لتعقل شيئين متمايزين من تعقل تمايزها بشيءٍ باطنٍ فيهما كالمادة أو الصورة في المخلوقات. وأصل شيءٍ ما ليس يُعقَل كشيءٍ باطنٍ له بل كسبيل من الشيءِ أو إلى الشيءِ كما أن التوليد يُعقَل كسبيل ما إلى الشيء المتولد وكصادرٍ عن المولِّد. فإذاً ليس يجوز أن يكون الشيء المتولد والمولِّد متمايزين بالتوليد وحده بل لا بد أن يُتعقَّل فيهما تلك الأشياء التي يتمايزان بها. ولا يمكن أن يُتعقَّل في الأقنوم الإلهي شيءٌ غير الذات والإضافة أو الخاصة فإذاً لما كانت الأقانيم مشتركة في الذات بقي أنها تتمايز بالإضافات. وأما ثانياً فلأن التمايز في الأقانيم الإلهية لا يجب أن يُتعقَّل أن شيئاً مشتركاً يتجزأ لأن الذات المشتركة تبقى غير متجزئة بل يجب أن تكون المميِّزات مقوِّمةً للأشياء المتمايزة. والإضافات أو الخواص تميِّزاً أو تقوِّم الإيبستزيات أو الأقانيم من

من حيث هي عين الأقانيم القائمة بأنفسها كما أن الأبوة هي الآب والبنوة هي الابن لعدم التغاير في اللّه بين ما يُحمَل مواطأةً وما يُحمَل اشتقاقاً. وتقويم الإيبستزي أو الأقنوم منافٍ لحقيقة الأصل لأنه إذا أُخذ بالمعنى الفعلي فهو يُعقَل كصادرٍ عن الأقنوم القائم بنفسه فهو إذاً يستلزم تقدمه وإذا أُخذ بالمعنى الانفعالي كالولادة فهو يُعقل كسبيل إلى الأقنوم القائم بنفسه لا كمقوِّمٍ له ولذلك فالأشبه أن يُقال إنّ الأقانيم أو الإيبستزيات تتمايز بالإضافات أولى من تمايزها بالأصل لأنها وإن كانت تتمايز بكلا الأمرين إلا أن تمايزها بالإضافات أسبق وآصل بحسب طريقة التعقل ولذا فلفظ الآب لا يدل على الخاصة فقط بل على الإيبستزي أيضاً وأما لفظ الوالد أو المولِّد فيدل على الخاصة فقط لأن لفظ الآب يدل على الإضافة التي مميِّزة ومقوِّمة للأقنوم ولفظ المولِّد أو المتولد فيدل على الأصل الذي ليس مميزاً ومقوِّماً للأقنوم

إذاً أجيب على الأول بأن الأقانيم هي الإضافات القائمة بأنفسها فتمايزها بالإضافات لا ينافي بساطتها

وعلى الثاني بأن الأقانيم الإلهية لا تتمايز في الوجود القائمة فيه بأنفسها ولا في شيءٍ مطلق بل بحسب ما تقال به بالقياس إلى الغير فقط. فإذاً الإضافة كافيةٌ في تمايزها

وعلى الثالث بأنه كلما كان التمايز أسبق كان أقرب إلى الوحدة فيجب أن يكون يسيراً في الغاية ولذا فتمايز الأقانيم لا يجب أن يكون إلا بما يحصل عنه أيسر تمايزٍ أي بالإضافة

وعلى الرابع بأن الإضافة إنما تستلزم تقدم التمايز في الأشخاص متى كانت عارضةً وأما إذا كانت قائمة بنفسها فلا تستلزم ذلك بل يحصل معها التمايز لأنه متى قيل ان وجود المضاف هو كونه بالقياس إلى الغير فالمرادُ بلفظ الغير المضايفُ الذي ليس متقدماً بل مصاحباً في الطبيعة

الفصلُ الثالثُ

في أنه إذا جُرّدت الإضافات عقلاً عن الأقانيم هل تبقى الإيبستزيات

يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه إذا جُرّدت الخواص أو الإضافات عقلاً عن الأقانيم تبقى الإيبستزيات لأن ما ينسب إليه شيءٌ بسبب زيادة شيءٍ يمكن تعقله مجرداً عن ذلك الزائد كما أن الإنسان يُنسب إلى الحيوان بزيادة شيءٍ ويمكن تعقل الحيوان مجرداً عن الناطق. والأقنوم يُنسب إلى الإيبستزي بزيادة شيءٍ عليه لأنه إيبستزٍ ممتازٌ بخاصةٍ راجعة إلى الشرف. فإذاً إذا جُرِّدت الخاصة الأقنومية عن الأقنوم يبقى تعقل الإيبستزي

٢ وأيضاً ليس الآب آباً وأَحداً ما بشيءٍ واحدٍ لأنه آبٌ بالأبوة فلو كان أَحداً ما بها للزم نفي الأحدية عن الابن العاري عن الأبوة. فإذاً إذا ارتفعت الأبوة عن الآب بالعقل بقي كونه أَحداً ما. فإذاً إذا جردت الخاصة عن الأقنوم يبقى الإيبستزي

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ١ «ليس قولنا غير مولود هو نفس قولنا آبٌ لأنه لو لم يلد الابن لم يكن مانعٌ من أن يقال له غير مولودٍ» وهو لو لم يلد الابن لخلا عن الأبوة. فإذاً إذا ارتفعت الأبوة بقي إيبستزي الآب من حيث هو غير مولودٍ

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ «ليس للابن شيءٌ سوى المولود» وهو ابن بالولادة. فإذاً إذا ارتفعت البنوة لا يبقى إيبستزي الابن وقس على ذلك سائر الأقانيم

والجواب أن يُقال إنّ التجريد العقلي على ضربين أحدهما تجريد الكلي عن الجزئي كتجريد الحيوان عن الإنسان والثاني تجريد الصورة عن المادة كتجريد صورة الدائرة عقلاً عن كل مادةٍ محسوسة. والفرق بينهما أنه في التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي لا يبقى المجرَّد عنه في العقل لأنه إذا ارتفع فصل النطق عن الإنسان

لا يبقى في العقل الإنسان بل الحيوان فقط. وأما التجريد الذي يعتبر بحسب المادة والصورة فيبقى فيه كلا الطرفين في العقل لأنه إذا انتُزِعت صورة الدائرة من النحاس يبقى في عقلنا كلٌ من تصور الدائرة وتصور النحاس منفصلين. واللّه وان لم يكن فيه في الحقيقة لا كليٌّ ولا جزئيٌّ ولا صورةٌ ولا مادةٌ إلا أن فيه بحسب طريقة التعقل ما يشبه ذلك وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٦ ان الكلي هو الجوهر والجزئي هو الإيبستزي. فإذاً إذا اعتبرنا التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي فإذا ارتفعت الخواص يبقى في العقل الذات الكلية لا إيبستزي الآب الذي هو بمنزلة الجزئي. وإذا اعتبرنا تجريد الصورة عن المادة فإذا ارتفعت الخواص الغير الأقنومية يبقى تصور الإيبستزيات والأقانيم كما أنه إذا ارتفع عن الآب كونه غير مولود أو نافخاً يبقى إيبستزي الآب أو أقنومه وأما إذا ارتفعت بالعقل الخاصة الأقنومية فيرتفع تصور الإيبستزي لأن الخواص الأقنومية لا يُعقَل انها تَرِد على الإيبستزيات الإلهية كما تَرِد الصورة على المحل الموجود سابقاً بل تحصل بها الأشخاص من حيث هي أقانيم قائمة بأنفسها كما أن الأبوة هي نفس الآب لأن الإيبستزي يدل على شيء ممتازٍ في اللّه لكونه جوهراً مفرداً. فإذاً لما كانت الإضافة هي التي تميز الإيبستزيات وتقوّمها كما مرَّ في الفصل الآنف يلزم أنه إذا ارتفعت الإضافات الأقنومية عقلاً عن الأقانيم لا تبقى الإيبستزيات. ولكن قد مرَّ في الفصل السابق أن بعضاً يقولون ان الايبستزيات في اللّه لا تتمايز بالإضافات بل بالأصل فقط بمعنى أن الآب إيبستزٍ بكونه ليس صادراً عن آخر والابن إيبستزٍ بكونه صادراً عن آخر بالتوليد وأما الإضافات الطارئة كخواص راجعة إلى الشرف فإنها مقوِّمةٌ لحقيقة الأقنوم ولذلك يقال لها أقنومية. فإذاً إذا ارتفعت هذه الإضافات عقلاً تبقى الإيبستزيات لا الأقانيم. إلا أن هذا القول باطل لوجهين. أولاً لأن الإضافات تميز الإيبستزيات وتقوّمها كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق. وثانياً لأن كل إيبستزٍ ذي طبيعةٍ ناطقةٍ فهو

أقنوم كما يتضح من تعريف بويسيوس للأقنوم في كتاب الطبيعتين حيث قال «الأقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة». فإذاً لا بد لكون شيءٍ ايبستزياً لا أقنوماً أن يجرَّد النطق من جهة الطبيعة لا الخاصة من جهة الأقنوم

إذاً أجيب على الأول بأن الأقنوم لا يزيد على الإيبستزي خاصةً مميزةً بالإطلاق بل خاصةً مميزة راجعةً إلى الشرف إذ يجب اعتبار هذا الكل بمقام فصل واحدٍ. والخاصة المميزة ترجع إلى الشرف بحسب تعقلها قائمة بنفسها في الطبيعة الناطقة. فإذاً إذا ارتفعت الخاصة المميِّزة عن الأقنوم لا يبقى الإيبستزي وإنما يبقى لو ارتفعت ناطقية الطبيعة لأن كلاًّ من الأقنوم والإيبستزي جوهرٌ مفردٌ ومن ثم كانت الإضافة المميِّزة في اللّه من حقيقة كل منهما

وعلى الثاني بأن الآب ليس آباً فقط بالأبوة بل أقنوماً وأَحداً ما أو إيبستزياً أيضاً وليس يلزم مع ذلك أن الابن ليس أَحداً ما أو ايبستزياً كما ليس يلزم أنه ليس أقنوماً

وعلى الثالث بأن اوغسطينوس لم يُرد أنه إذا ارتفعت الأبوة يبقى ايبستزي الآب من حيث هو غير مولود كأَنما عدم الولادة مقوِّمٌ ومميِّز لايبستزي الآب فإن هذا ممتنعٌ لأن غير المولود ليس يُثبت شيئاً لكنه يُقال بالنفي كما قال هو نفسه بل إنما يتكلم بالإجمال إذ ليس كل غير مولود اباً ومن ثمَّ فإذا ارتفعت الأبوة لا يبقى في اللّه ايبستزي الآب بحيث يمتاز عن الأقنومين الآخرين بل بحيث يمتاز عن المخلوقات كما يتصور اليهود

الفصلُ الرَّابعُ
هل الأفعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص فقد قال معلم الاحكام في تم ٢٧ حكم ١ «هو آبٌ دائماً لأنه ولد الابن دائماً» وهكذا يظهر أن التوليد متقدمٌ عقلاً على الأبوة

٢ وأيضاً ان كل إضافة فهي تستلزم في العقل تقدم ما تنبني عليه كما يستلزم المساواة تقدم الكم. والأبوة إضافةٌ مبنيةٌ على الفعل الذي هو التوليد فهي إذاً تستلزم تقدم التوليد

٣ وأيضاً ان التوليد الفعلي بالنسبة إلى الأبوة كالولادة بالنسبة إلى البنوة. والبنوة تستلزم تقدم الولادة لأن الابن إنما هو ابنٌ لكونه مولوداً. فإذاً كذلك الأبوة تستلزم تقدم التوليد

لكن يعارض ذلك أن التوليد هو فعل اقنوم الآب. والأبوة مقوِّمة لأقنوم الآب فهي إذاً مقدمةٌ عقلاً على التوليد

والجواب أن يُقال إنّه إذا اعتبرنا مذهب القائلين بأن الخواص لا تميز الإيبستزيات وتقوّمها بل توضح الإيبستزيات المتمايزة والمتقوّمة وجب القول مطلقاً بأن الإضافات لاحقة عقلاً للأفعال الوسمية بحيث يجوز أن يقال مطلقاً ان الآب آبٌ لكونه يلد واما إذا اعتبرنا أن الإضافات تميز الإيبستزيات في اللّه وتقوِّمها وجب التفصيل لأن الأصل يُعقَل في اللّه بالمعنى الفعلي والانفعالي فالمعنى الفعلي كنسبة التوليد للآب والنفخ المأْخوذ بمعنى الفعل الوسمي للآب والابن والمعنى الفعلي كنسبة الولادة للابن والانبثاق للروح القدس. فالأصول الانفعالية متقدمة مطلقاً في العقل على خواص الأقنومين الصادرين حتى الأقنومية إذ الأصل الانفعالي يُعقَل كسبيل إلى الأقنوم المتقوّم بالخاصة وكذا الأصل الفعلي متقدم عقلاً على إضافة الأقنوم المأَصّل الغير الأقنومية كما أن فعل النفخ الوسمي متقدم عقلاً على الخاصة الإضافية الغير المخصوصة باسم والمشتركة بين الآب والابن واما خاصة الآب الأقنومية فيجوز اعتبارها على نحوين. أولاً بما هي إضافةٌ وبهذا الاعتبار تستلزم أيضاً بحسب العقل تقدم الفعل الوسمي لأن الإضافة من حيث هي هي تنبني على الفعل. وثانياً بحسب كونها مقوّمة للأقنوم وبهذا الاعتبار يجب أن تكون الإضافة متقدمة عقلاً على الفعل الوسمي كتقدم الأقنوم الفاعل عقلاً على الفعل

إذاً أجيب على الأول بأن لفظ الآب في قول معلم الاحكام «إنما هو آبٌ لأنه يولِّد» مأْخوذٌ بحسب دلالته على الإضافة فقط لا بحسب دلالته على أقنومٍ قائمٍ بنفسه وإلا لوجب أن يقال بالعكس إنما يولد لكونه آباً

وعلى الثاني بأن ذلك الاعتراض متجهٌ على الأبوة من حيث هي إضافة لا من حيث هي مقوِّمة للأقنوم

وعلى الثالث بأن الولادة هي السبيل إلى أقنوم الابن ولذا فهي متقدمة عقلاً على البنوة حتى من حيث هي مقوِّمة لأقنوم الابن وأما التوليد الفعلي فيُعقَل كصادرٍ عن اقنوم الآب ولذلك فهو يستلزم تقدم خاصة الآب الأقنومية

المبحثُ الحادي والأربعونَ

في الأقانيم بالنسبة إلى الأفعال الوسمية ـ وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الأقانيم بالنسبة إلى الأفعال الوسمية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل ــ ١ هل يجب اسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم ــ ٢ هل هذه الأفعال اضطرارية أو إرادية ــ ٣ هل يصدر الأقنوم باعتبار هذه الأفعال من لا شيء أو من شيء ــ ٤ هل يجب إثبات القوة في اللّه بالنظر إلى الأفعال الوسمية ــ ٥ في أن هذه القوة ما المراد بها ــ ٦ هل يجوز وقوع الأفعال الوسمية على أقانيم متكثرة

الفصلُ الأوَّلُ

هل يجب إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية لا يجب إسنادها إلى الأقانيم فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث «جميع الأجناس متى حُمِلتْ على اللّه تتحول إلى الجوهر الإلهي ما خلا المضافات» والفعل جنس من الأجناس العشرة. فإذاً لو أُسند فعلٌ ما إلى اللّه لرجع إلى ذاته لا إلى سمته

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٤ و٥ «كل ما يقال على اللّه فأما يقال بحسب الجوهر أو بحسب الإضافة» وما يرجع إلى الجوهر يعبَّر عنه بالصفات الذاتية وما يرجع إلى الإضافة يعبَّر عنه بأسماء الأقانيم أو بأسماء الخواص. فإذاً ما عدا هذه ليس يجب إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم

٣ وأيضاً من خواص الفعل أن يؤَثر من نفسه انفعالاً. واللّه منزَّهٌ عندنا عن الانفعالات. فإذاً يجب تنزيهه عن الأفعال الوسمية أيضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ب ٢ «من خواص الآب كونه ولد الابن» والتوليد فعلٌ ما. فإذاً يجب إثبات الأفعال الوسمية في اللّه

والجواب أن يُقال إنّ التمايز في الأقانيم الإلهية يُعتَبر بحسب الأصل. والأصل ليس يمكن تعيينه كما ينبغي إلا ببعض الأفعال. فإذاً لم يكن بدٌ لبيان رتبة الأصل في الأقانيم الإلهية من إسناد الأفعال الوسمية إلى الأقانيم

إذاً أجيب على الأول بأن كل أصل فهو يتعيَّن بفعلٍ ما ورتبة الأصل يمكن جعلها في اللّه على ضربين. أحدهما بحسب كون الخليقة تصدر عنه وهذا عامٌ للأقانيم الثلاثة ولذا كانت الأفعال التي تسند إلى اللّه لتعيين صدور المخلوقات عنه ترجع إلى الذات. والآخر يعتبر بحسب صدور اقنومٍ عن أقنوم آخر. فإذاً الأفعال المعيِّنة لهذه الرتبة من الأصل تدعى وسمية لأن سمات الأقانيم هي نسَب الأقانيم بعضها إلى بعض كما يتضح مما مرَّ في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثاني بأن الأفعال الوسمية إنما تغاير إضافات الأقانيم بحسب طريقة الدلالة فقط وأما في الحقيقة فهي هي بعينها من كل وجهٍ ولذا قال المعلم في كتاب الأحكام ١ تم ٢٦ ان التوليد والولادة يقال لهما أيضاً أبوة وبنوة. ولبيان ذلك فليُعتبَر أن أصل شيءٍ من آخر يجب أن يُعرَف أولاً من الحركة لأنه لما كان شيء ينتقل من حاله بالحركة فواضحٌ ان ذلك يعرض من علةٍ ما. ولذا كان الفعل بحسب وضعه الأول

يدل على أصل الحركة لأنه كما أن الحركة باعتبارها في المتحرك من الغير يقال لها انفعالٌ كذلك أصل هذه الحركة باعتبار ابتدائها من الغير وانتهائها إلى ما يتحرك يقال لها فعلٌ فإذا ارتفعت الحركة لم يكن الفعل دالاً إلا على رتبة الأصل باعتبار صدوره عن علةٍ أو مبدإٍ وانتهائه إلى ما يصدر عن المبدإ. فإذاً لما لم يكن في اللّه حركة لم يكن الفعل الأقنومي المُصدِر أقنوماً إلا نسبة المبدإ إلى الأقنوم الصادر عن المبدإ وهذه النسب هي الإضافات أو السمات إلا أنه لما كنا لا نقدر أن نتكلم على الأمور الإلهية والعقلية إلا بحسب طريقة المحسوسات التي منها نقتنص المعرفة والتي فيها تكون الأفعال والانفعالات من حيث تتضمن الحركة مغايرةً للإضافات التي إنما هي لواحق لها وجب أن نعبِّر عن نِسَب الأقانيم تارةً بطريقة الأفعال وتارةً بطريقة الإضافات وهكذا يتضح انها متحدةٌ حقيقةً وإنما تتغاير بحسب وجه الدلالة فقط

وعلى الثالث بأن الفعل إنما يؤَثر من نفسه انفعالاً بحسب دلالته على أصل الحركة وهو ليس يُجعَل في الأقانيم الإلهية بهذا المعنى. فإذاً ليس يُجعَل فيها انفعالات إلا بحسب طريقة التعبير اللغوي فقط كما نقول ان الآب يولِّد والابن يتولّد

الفصل الثاني
هل الأفعال الوسمية إرادية

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية إرادية فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع قا ٢٥ «الآب لم يلد الابن موجباً بطبعه»

٢ وأيضاً قال الرسول في كولو ١: ١٣ «نَقلَنا إلى ملكوت ابن محبته» والمحبة خاصة بالإرادة. فإذاً الابن مولود من الآب بالإرادة

٣ وأيضاً ليس شيءٌ أعظم في كونه إرادياً من المحبة. والروح القدس يصدر عن الآب والابن كمحبة. فإذاً يصدر بالإرادة

٤ وأيضاً أن الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة. وكل كلمةٍ فإنها تصدر عن

القائل بالإرادة. فإذاً الابن يصدر عن الآب بالإرادة لا بالطبع

٥ وأيضاً ما ليس إرادياً فهو اضطراريٌّ فلو كان الآب قد ولد الابن لا بالإرادة للزم في ما يظهر أنه ولده اضطراراً وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتابه إلى أُوروسيوس مب ٧

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في المحل المذكور «ان الآب قد ولد الابن لا مختاراً ولا موجباً»

والجواب أن يُقال إنّ قولنا إن شيئاً يوجد أو يفعل بالإرادة يحتمل معنيين أحدهما أن تكون الباءُ للمصاحبة فقط كما إذا قلت أنا إنسان بإرادتي أي أريد أن أكون إنساناً وبهذا المعنى يصح أن يُقال إنّ الآب ولد الابن بالإرادة كما هو إلهٌ بالإرادة لأنه يريد أن يكون إلهاً ويريد أن يلد الابن. والثاني أن تكون الباءُ للسببية كما يُقال إنّ الصانع يعمل بالإرادة لأن الإرادة هي مبدأُ العمل وبهذا المعنى يجب أن يُقال إنّ الآب لم يلد الابن بالإرادة بل إنما أصدر الخليقة بالإرادة. ومن ثم قيل في كتاب المجامع قا ٢٥ «من يقل ان الابن مصنوع بإرادة اللّه كأحد المخلوقات فليكن محروماً» وبيان ذلك أن الفرق بين الإرادة والطبيعة في التأثير ان الطبيعة محدودةٌ إلى واحدٍ والإرادة ليست محدودة إلى واحدٍ لأن المفعول يصدر على شبه الصورة التي بها يفعل الفاعل. وواضحٌ أن شيئاً واحداً ليس له الاَّ صورة واحدة طبيعية بها يحصل على الوجود. فهو إذاً يفعل على حسبما هو موجود. وأما الصورة التي بها تفعل الإرادة فليست واحدة فقط بل هي متكثرة بتكثر الحقائق المعقولة. فإذاً ما يُفعَل بالإرادة لا يكون على حسب وجود الفاعل بل على حسبما يريد الفاعل ويتعقل أن يكون فإذاً ما يمكن أن يكون كذا أو على حالٍ أخرى فمبدؤُه الإرادة وما لا يمكن أن يكون إلا كذا فمبدؤُه الطبيعة. وما يجوز أن يكون كذا أو على حالٍ أخرى فهو بعيد عن الطبيعة الإلهية وهو خاص بالخليقة الناطقة لأن اللّه واجب الوجود لذاته والخليقة

مبدعةٌ من العدم. ولذا لما أراد الاريسيون أن ينتجوا ان الابن خليقةٌ قالوا ان الباءُ في قولنا الآب ولد الابن بالإرادة للسببية. وأما نحن فيجب أن نقول أن الآب ولد الابن بالطبيعة لا بالإرادة ومن ثمَّ قال ايلاريوس في كتاب المجامع تحد ٢٤ «ان إرادة اللّه آتت كل خليقة جوهرها والولادة الكاملة من الجوهر الغير المنفعل والغير المولود آتت الابن الطبيعة لأن جميع المخلوقات قد أُبدعت على حسبما أراد اللّه أن تكون وأما الابن المولود من اللّه فهو قائمٌ بنفسه على حسبما اللّه موجود»

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك النص إنما يُرَدُّ به على الذين كانوا يمنعون مصاحبة الإرادة الأبوية أيضاً في ولادة الابن زعماً بأن الآب قد ولد الابن بالطبع بحيث لم يكن له إرادةٌ في أن يلده كما قد نحتمل باضطرار طبيعي أموراً كثيرة مضادة لإرادتنا كالموت والهَرَم وما يشبه ذلك من النقائص وهذا يتضح مما يلي ذلك في المحل المذكور حيث قيل «لأن الآب قد ولد الابن لا غيرَ مريدٍ كانه مُكرَهٌ على ذلك أو مضطرٌّ إليه بطبعه»

وعلى الثاني بأن الرسول يدعو المسيح ابن محبة اللّه من حيث هو محبوب من اللّه حباً متجاوز الحد لا بمعنى أن المحبة هي مبدأُ توليد الابن

وعلى الثالث بأن الإرادة أيضاً من حيث هي طبيعةٌ ما قد تريد شيئاً بالطبع كما أن إرادة الإنسان تميل طبعاً إلى السعادة وكذا اللّه فإنه يريد نفسه ويحبها طبعاً وأما ما سواه فإرادته تتعلق على نحوٍ ما بطرفي وجوده وعدمه دون تعيين كما مرَّ في جرم الفصل وفي مب ١٩ ف ٣. وأما الروح القدس فإنه يصدر كمحبةٍ من حيث أن اللّه يحب نفسه فهو إذاً يصدر طبعاً وان صدر بطريقِ الإرادة

وعلى الرابع بأن التصورات العقلية يُرجَع فيها أيضاً إلى المبادئِ الأُولى التي تُعقَل بالطبع واللّه يعقل نفسه بالطبع وعلى هذا يكون تصور الكلمة الإلهية طبيعياً

وعلى الخامس بأنه يقال لشيءٍ ضروريٌّ لذاته وضروريٌّ لغيره والضروري لغيره

على قسمين أحدهما ضروري لعلةٍ فاعلة وموجبة وبهذا المعنى يقال ضروريٌ لما هو قسريٌ والآخر ضروري لعلةٍ غائية كما أن ما إلى الغاية يقال له ضروريٌّ من حيث يمتنع بدونه وجود الغاية أو وجودها كما ينبغي. والتوليد الإلهي ليس ضرورياً بنحوٍ منهما لأن اللّه ليس لأجل غاية وليس يقع القسر عليه. وأما الضروري لذاته فهو ما يمتنع عدم وجوده وبهذا المعنى وجود اللّه ضروريٌ وتوليد الآب للابن ضروريٌّ

الفصل الثالث

هل الأفعال الوسمية هي من شيءٍ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الأفعال الوسمية ليست من شيءٍ لأنه لو كان الآب يولِّد الابن من شيءٍ فاما من نفسه أو من شيءٍ غيره فان كان من شيءٍ غيرهِ يلزم أن يكون في الابن شيءٌ أجنبي عن الآب ضرورة ان ما يتولد منه شيءٌ يوجد في المتولد وهذا منافٍ لقول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ «ليس فيها مغايرٌ أو أجنبيٌّ» وان كان يولِّده من نفسه فلما كان ما يتولد منه شيءٌ ان بقي بعد التوليد يصح حمل المتولد عليه كما نقول الإنسان أبيض لأن الإنسان يبقى بعد صيرورته من اللاَّأبيض أبيض يلزم أما ان الآب لا يبقى بعد توليد الابن أو ان الآب هو الابن واللازم باطلٌ. فإذاً الآب لم يولِّد الابن من شيءٍ بل من العدم

٢ وأيضاً ما يتولد منه شيءٌ فهو مبدأ له فلو كان الآب يولِّد الابن من ذاته أو من طبيعته لكانت ذات الآب أو طبيعته مبدأً للابن. لا جائزٌ أن تكون مبدأً ماديّاً إذ ليس في اللّه محلٌّ للمادة فهي إذاً مبدأٌ فاعليٌّ كما أن المولِّد هو مبدأُ المتولد وهكذا يلزم ان الذات تولِّد وهذا قد أُبطل في مب ٣٩ ف ٣

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٦ ان الأقانيم الثلاثة ليست من ذاتٍ واحدة إذ لا تغاير بين الذات والأقنوم. وأقنوم الابن ليس مغايراً لذات الآب. فإذاً ليس من ذات الآب

٤ وأيضاً كل خليقة فهي من العدم. والابن يقال له في الكتاب خليقةٌ فقد قيل بفم الحكمة المولودة في سي ٢٤: ٥ «اني خرجت من فم العلي بكراً قبل كل خليقةٍ» وقيل بعد ذلك بفمها «من البدءِ وقبل الدهور خلِقتُ» فإذاً ليس الابن مولوداً من شيءٍ بل من العدم. وهذا الاعتراض يمكن وروده على الروح القدس أيضاً لقوله في زكر ١٢: ١ «يقول الرب باسط السماءِ مؤَسس الأرض جابل روح الإنسان فيه» وفي عا ٤: ١٣ على ما في إحدى النسخ «أنا مكوِّن الجبال وخالق روح»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الإيمان إلى بطرس ١ ب ١ «اللّه الآب وحده قد وَلَدَ من طبيعته من غير بدءٍ الابنَ المساوي له»

والجواب أن يُقال إنّ الابن ليس مولوداً من العدم بل من جوهر الآب فقد حققنا في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٣٣ ف ٢ و٣ ان الأبوة والبنوة والولادة موجودة حقاً وحقيقةً في اللّه. والفرق بين التوليد الحقيقي الذي به يصدر صادرٌ على أنه ابنٌ و(بين) الصنع أن الصانع يصنع شيئاً من مادةٍ خارجة كما يصنع النجار الكرسي من الخشب والإنسان يولِّد الابن من نفسه وكما أن الصانع المخلوق يصنع شيئاً من المادة كذلك اللّه يصنع من العدم كما سيأتي بيانه في مب ٤٥ ف ١ لا بمعنى أن العدم يصير جوهراً للشيءِ بل بمعنى أن جوهر الشيءِ يصدر كله من دون وجود شيءٍ سابق. فإذاً لو كان الابن صادراً عن الآب كموجود من العدم لكانت نسبته إلى الآب نسبة المصنوع إلى الصانع وواضحٌ ان هذا لا يفيده لفظ البنوة حقيقةَ بل تشبيهاً فقط. فإذا لو كان ابن اللّه صادراً عن الآب كموجود من العدم لما كان ابناً حقاً وحقيقةً وهذا منافٍ لقوله في ١ يو ٥: ٢ «ونحن في الإله الحقيقي في ابنه يسوع المسيح». فإذاً ابنُ اللّه الحقيقيُّ ليس من العدم ولا مصنوعاً بل مولوداً فقط. واما تسمية بعض الذين صنعهم اللّه من العدم أبناءَ اللّه فمجازٌ على نحو من التشبيه بذاك الذي هو ابنه حقاً ومن ثم فمن حيث ان ابن اللّه الحقيقيَّ والطبيعيَّ واحدٌ يقال له

وحيدٌ كقوله في يو ١: ١٨ «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أَخبر» ومن حيث أن غيره يقال لهم أبناءُ اللّه بالذخيرة تشبيهاً به يقال له بوجه المجاز بكرٌ كقوله في رو ٨: ٢٩ «الذي سبق فعرفهم سبق فحدَّد أن يكونوا مشابهين لصورة ابنه حتى يكون بكراً ما بين أخوةٍ كثيرين» فالمخلِّص إذن من ذلك أن ابن اللّه مولودٌ من جوهر الآب ولكن لا كما يولد ابن الإنسان لأن جزء جوهر الإنسان المولِّد يتحول إلى جوهر المتولد والطبيعة الإلهية غير متجزئة. فإذاً من الضرورة أن الآب بتوليده الابن لم يُفرِغ فيه جزءاً من طبيعته بل أشركه فيها كلها بحيث لم يبقَ تمايزٌ بينهما إلا بحسب الأصل فقط كما يتضح مما مرَّ في مب ٤٠ ف ٢

إذاً أجيب على الأول بأن من في قولنا الابن مولودٌ من الآب تدل على مبدإٍ والدٍ مشاركٍ في الجوهر لا على مبدإٍ ماديٍ لأن ما يتكون من المادة يتم بتحويل ما يتكون منه إلى صورةٍ ما والذات الإلهية منزهة عن التحويل وغير قابلةٍ لصورةٍ أخرى

وعلى الثاني بأن قولنا الابن مولودٌ من ذات الآب يفيد نسبة المبدإ الفاعلي كما فسره المعلم بقوله في تم ٥ حكم ١ الابن مولود من ذات الآب أي من الآب الذات وذلك لقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٣ «ان قولي من الآب الذات كقولي بأوفر صراحةٍ من ذات الآب» إلا أن هذا ليس يظهر كافياً لمعنى هذا القول لجواز أن نقول ان الخليقة هي من اللّه الذات لا انها من ذات اللّه ومن ثم فيجوز أن يقال بخلاف ذلك أن من تفيد دائماً معنى المساواة في الجوهر وعلى هذا فلا نقول ان البيت من البنَّاءِ لأن البنَّاءَ ليس علةً مساويةً في الجوهر ونقول ان شيئاً من شيءٍ كلما كان المبدأُ مساوياً في الجوهر سواءٌ كان مبدأً فاعلياً كما يُقال إنّ الابن من الآب أو مبدأً مادياً كما يُقال إنّ المُدْيَة من الحديد أو مبدأً صورياً في ما صورته قائمةٌ بنفسها وغير طارئة على شيءٍ آخر فقط لأنه يجوز أن نقول ان ملاكاً هو من طبيعةٍ عقلية ومن هذا القبيل قولنا الابن مولودٌ من ذات الآب من حيث ان ذات

الآب المشترك فيها الابن بالتوليد قائمةٌ بنفسها فيه

وعلى الثالث بأنه متى قيل الابن مولودٌ من ذات الآب يزاد شيءٌ يمكن وجود التمايز باعتبارهِ واما متى قيل الأقانيم الثلاثة من الذات الإلهية فليس يُثبَت شيء يمكن باعتباره إفادة التمايز المدلول عليه بالحرف. فليس بين القولين مماثلة

وعلى الرابع بأنه متى قيل الحكمة مخلوقة يمكن حمل ذلك لا على الحكمة التي هي ابن اللّه بل على الحكمة المخلوقة المفاضة من اللّه على المخلوقات فقد قيل في سي ١: ٩ «هو خلقها (أي الحكمة) بالروح القدس وافاضها على جميع مصنوعاته» ولا يمتنع أن يتكلم الكتاب في محلٍ واحد على الحكمة المولودة والحكمة المخلوقة لأن الحكمة المخلوقة إنما هي مُشارَكةٌ ما في الحكمة الغير المخلوقة أو انه يمكن حمله على الطبيعة المخلوقة التي اتخذها الابن فيكون معنى قوله «من البدءِ ومن قبل الدهر خُلِقتُ» نُظرتُ مذ ذاك مقترنةً بالخليقة أو ان المراد بوصف الحكمة بالخلق والولادة بيان كيفية التوليد الإلهي لنا لأنه في التوليد يقبل المتولد طبيعة المولّد وهذا راجعٌ إلى الكمال واما في الخلق فالخالق لا يتغير ولكن المخلوق لا يقبل طبيعة الخالق. فإذاً يقال للابن مخلوقٌ ومولودٌ معاً دلالةً بالخلق على عدم تغير الآب وبالتوليد على وحدة الطبيعة في الآب والابن وبهذا المعنى فسَّر ايلاريوس هذه الآية في كتاب المجامع قا ٥ واما الآيتان الأُخريان المُورَدتان فليس الكلام فيهما على الروح القدس بل على الروح المخلوق الذي يقال له تارةً ريحٌ وتارةً هواءٌ وأُخرى نَفَسُ الإنسان وحيناً يُطلَق أيضاً على النَفْس أو على كل جوهرٍ غير مرئيٍ

الفصلُ الرابعُ
هل في الله قوةٌ بالنظر إلى الأفعال الوسمية

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن ليس في اللّه قوةٌ بالنظر إلى الأفعال الوسمية لأن كل قوة فهي اما فعلية أو انفعالية. وليس شيءٌ منهما جائزاً هنا أما القوة الانفعالية

فلعدم وجودها في اللّه كما أسلفناه في مب ٢٥ ف ١ وأما القوة الفعلية فلعدم ملاءَمتها لاقنوم بالنظر إلى آخر لأن الأقانيم الإلهية ليست مصنوعةً كما مرَّ في الفصل الآنف. فإذاً ليس في اللّه قوةٌ إلى الأفعال الوسمية

٢ وأيضاً ان القوة تقال بالقياس إلى الممكن. والأقانيم الإلهية ليست في عداد الممكنات بل في عداد الضروريات. فإذاً ليس يجب جعل قوة في اللّه بالنظر إلى الأفعال الوسمية التي بها تصدر الأقانيم الإلهية

٣ وأيضاً ان الابن يصدر كالكلمة التي هي تصوُّر العقل والروح القدس يصدر كالمحبة الراجعة إلى الإرادة. والقوة تقال في اللّه بالنسبة إلى المفعولات لا بالنسبة إلى التعقل والإرادة كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١. فإذاً ليس يجب أن تقال القوة في اللّه بالنسبة إلى الأفعال الوسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردهِ على مكسيمينوس المبتدع ك ٣ ب ١ «إذا كان قد تعذَّر على اللّه الآب أن يلد ابناً مساوياً له فأين قدرته على كل شيءٍ» فإذاً في اللّه قوةٌ بالنظر إلى الأفعال الوسمية

والجواب أن يقال كما يُجعَل في اللّه أفعال وسمية كذلك لا بدَّ أن يُجعَل فيه قوةٌ بالنظر إلى هذه الأفعال إذ ليست القوة شيئاً سوى مبدإٍ فعلٍ ما وإذ كنا نتصور الآب كمبدإِ التوليد والآب والابن كمبدإِ النفخ فلا بدَّ أن يوصف الآب بقوة التوليد والآب والابن بقوة النفخ لأن المراد بقوة التوليد ما به يولِّد مولِّدٌ وكلُّ مولِّدٍ فإنه يولّد بشيءٍ. فإذاً لا بد من جعل قوةٍ للتوليد في كل مولِّدٍ وقوةٍ للنفخ في كل نافخٍ

إذاً أجيب على الأول بأنه كما أن الأفعال الوسمية لا يصدر بحسبها أقنومٌ على أنه مصنوعٌ كذلك القوة عليها لا تقال في اللّه بالنظر إلى أقنوم مصنوعٍ بل بالنظر إلى أقنومٍ صادرٍ فقط

وعلى الثاني بأن الممكن بحسبما يقابل الضروري يلحق القوة المنفعلة التي ليست في

اللّه. فإذاً ليس في اللّه أيضاً شيءٌ ممكنٌ بهذا المعنى بل بحسبما يندرج الممكن تحت الضروري فقط وعلى هذا يجوز أن يقال كما أن وجود اللّه ممكنٌ كذلك تولُّد الابن ممكنٌ

وعلى الثالث بأن القوة تدل على المبدإ. والمبدأُ يفيد الامتياز عما هو مبدؤُه والامتياز في ما يقال على اللّه يُعتَبر على ضربين حقيقيٍ واعتباريٍ فالحقيقي هو امتياز اللّه بالماهية عن الأشياءِ التي هو مبدؤُها بالخلق كامتياز اقنومٍ عن الأقنوم الذي هو مبدؤُه بالفعل الوسمي. والفعل لا يمتاز في اللّه عن الفاعل إلا باعتبار فقط وإلا لكان الفعل عرضاً فيه. ولذا فبالنظر إلى تلك الأفعال التي بها يصدر عن اللّه أشياءُ ممتازة عنه بحسب الذات أو الأقنوم يجوز جعل قوة فيه بحسب حقيقة المبدإِ الخاصة ولهذا فكما يُجعَل في اللّه قوة الإبداع يجوز أن نجعل فيه قوة التوليد أو النفخ. وأما التعقل والإرادة فليسا من الأفعال التي تدل على صدور شيءٍ عن اللّه ممتازٍ بحسب الذات أو الأقنوم. فإذاً ليس يجوز أن يكون في اللّه حقيقة القوة بالنظر إليهما إلا بحسب طريقة التعقل والتعبير فقط من حيث أن العقل والتعقل لا يعبَّر عنهما في اللّه بطريقةٍ واحدة مع أن تعقله هو ذاته التي ليس لها مبدأٌ

الفصلُ الخامسُ

في أن قوة التوليد هل تدل على الإضافة لا على الذات

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن قوة التوليد أو النفخ تدل على الإضافة لا على الذات لأن القوة تدل على المبدإِ كما يتضح من حدّها ففي الإلهيات ك ٥ م ١٧ ان القوة الفاعلة هي مبدأُ الفعل. والمبدأُ يقال في اللّه باعتبار السمة بالنظر إلى الأقنوم فإذاً القوة لا تدل في اللّه على الذات بل على الإضافة

٢ وأيضاً لا تغاير في اللّه بين القوة والعمل. والتوليد يدل في اللّه على الإضافة. فإذاً كذلك قوة التوليد

٣ وأيضاً ما يدل في اللّه على الذات فهو مشتركٌ بين الأقانيم الثلاثة. وقوة التوليد ليست مشتركةً بين الأقانيم الثلاثة بل خاصةَ بالآب. فإذاً لا تدل على الذات

لكن يعارض ذلك ان اللّه كما يقدر أن يولّد الابن كذلك يريد أن يولّده. وإرادة التوليد تدل على الذات. فإذاً كذلك قوته

والجواب أن يُقال إنّ بعضاً قالوا ان قوة التوليد تدل على الإضافة في اللّه وهذا مستحيلٌ لأنه إنما يقال قوة بالخصوص في كل فاعل لما به يفعل الفاعل. وكل ما يُصدِر شيئاً بفعله فإنه يصدره مشابهاً له من حيث الصورة التي بها يفعل كما أن الإنسان المتولد يشبه المولِّد في الطبيعة الإنسانية التي بقوتها يقدر الأَب أن يولِّد إنساناً فإذاً ما به المتولد يشبه المولد هو القوة المولِّدة في مولِّدٍ ما وابن اللّه يشبه الآب المولِّد بالطبيعة الإلهية. فإذاً الطبيعة الإلهية في الآب هي قوة التوليد فيه. ومن ثمَّ قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٥ «ان ولادة اللّه لا يمكن أن لا تقبل تلك الطبيعة الصادرة هي عنها لأن ما ليس قائماً بنفسه إلا من اللّه ليس شيئاً سوى اللّه». فإذاً على هذا يجب أن يُقال إنّ قوة التوليد تدل بالأصالة على الذات الإلهية كما قال المعلم في كتاب الاحكام ١ تم ٧ لا على الإضافة فقط ولا على الذات من حيث هي نفس الإضافة بحيث تدل على الأمرين سواءً لأن الأبوة وان كان يعبر عنها كصورة الآب إلا أنها خاصةٌ اقنوميةٌ نسبتها إلى أقنوم الآب نسبة الصورة الشخصية إلى شخصٍ مخلوق. والصورة الشخصية في المخلوقات تقوّم الأقنوم المولِّد وليست ما به يولّد المولِّد وإلا لكان سقراط يولِّد سقراط. فإذاً كذلك الأبوة لا يمكن أخذها بمعنى ما به يولِّد الآب بل بمعنى ما يقوّم اقنوم المولِّد وإلا لكان الآب يولِّد الآب وما به يولِّد الآب هو الطبيعة الإلهية التي فيها يشبهه الابن وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ «التوليد هو عمل الطبيعة» لا بمعنى أنها مولِّدة بل بمعنى أنها ما به يولِّد المولِّد ولذا كانت قوة التوليد تدل قصداً على الطبيعة الإلهية وتبعاً على الإضافة

إذاً أجيب على الأول بان القوة لا تدل على إضافة المبدإ وإلا لكانت في جنس الإضافة بل تدل على ما هو مبدأ لا كما يقال مبدأ للفاعل بل كما يقال مبدأٌ لما به يفعل الفاعل والفاعل يمتاز عن المفعول والمولِّد يمتاز عن المتولد وما به يولِّد مولِّدٌ فهو مشتركٌ بينهما وكلَّما كان التوليد أكمل كان الاشتراك أتمَّ. فإذاً لما كان التوليد الإلهي في غاية الكمال كان ما به يولِّد الآب مشتركاً بين المتولد والمولد ومتحداً معهما بالعدد لا بالنوع فقط كما في المخلوقات. فإذاً متى قيل ان الذات الإلهية هي المبدأُ الذي به يولِّد المولِّد لا يلزم ان الذات الإلهية ممتازة عن المولِّد كما يلزم ذلك لو قيل ان الذات الإلهية تولِّد

وعلى الثاني بأنه كما أن التوليد وقوة التوليد واحدٌ بعينه في اللّه كذلك الذات الإلهية والتوليد والأبوة واحدٌ بعينه حقيقةً لا اعتباراً

وعلى الثالث بأن القوة في قولنا قوة التوليد تقال قصداً والتوليد يقال تبعاً كما لو قلنا ذات الآب فهي إذاً باعتبار دلالتها على الذات مشتركةٌ بين الأقانيم الثلاثة وباعتبار دلالتها على السمة خاصةٌ بأقنوم الآب

الفصلُ السَّادسُ

هل يجوز وقوع الفعل الوسمي على أقانيم متكثرة

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أنه يجوز وقوع الفعل الوسمي على أقانيم متكثرة بحيث تكون أقانيم متكثرة مولودةً أو منفوخة في اللّه لأن كل ما له قوة التوليد يقدر أن يولِّد. والابن له قوة التوليد. فإذاً يقدر أن يولِّد. لا جائزٌ أن يولِّد نفسه فإذاً يولِّد ابناً آخر. فإذاً يمكن وجود أبناءٍ كثيرين في اللّه

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٢ «الابن لم يولِّد الخالقَ لا لعجزه بل لأن ذلك لم يكن واجباً»

٣ وأيضاً ان اللّه الآب هو أقوى على التوليد من الأَب المخلوق. والإنسان الواحد

يقدر أن يولد أبناءً كثيرين. فإذاً كذلك اللّه وخصوصاً لأن قوة الآب لا تتناقص بتوليد ابنٍ واحدٍ

لكن يعارض ذلك أنه لا فرق في اللّه بين الامكان والوجود فلو أمكن وجود أبناءٍ كثيرين في اللّه لوُجِدَ أبناءٌ كثيرون ولكان في اللّه أكثر من أقانيم ثلاثة وهذا بدعةٌ

والجواب أن يقال ليس في اللّه إلا آبٌ واحدٌ وابنٌ واحدٌ وروحٌ قدسٌ واحدٌ كما قال اتاناسيوس في قانونه ويمكن تحقيق ذلك من أربعة أوجهٍ. أولاً من جهة الإضافات التي بها وحدها تتمايز الأقانيم لأنه لما كانت الأقانيم الإلهية هي الإضافات القائمة بأنفسها لم يكن ممكناً وجود آباءٍ كثيرين أو أبناءٍ كثيرين في اللّه إلا إذا وجدت أُبوَّاتٌ متكثرة أو بنوَّاتٌ متكثرة وليس يمكن ذلك إلا إذا كان بينهم تمايزٌ ماديٌّ لأن صور النوع الواحد لا تتكثر إلا بحسب المادة التي لا وجود لها في اللّه. فإذاً ليس يمكن أن يكون في اللّه لا أبوةٌ واحدة قائمةٌ بنفسها فقط كما أن البياض أيضاً لو كان قائماً بنفسه لما أمكن أن يكون إلا واحداً. وثانياً من طريقة الصدورات لأن اللّه يعقل جميع الأشياءِ ويريدها بفعلٍ واحدٍ وساذجٍ فإذاً ليس يمكن أن يكون إلا اقنومٌ واحدٌ صادرٌ بطريق الكلمة وهو الابن واقنومٌ واحدٌ صادرٌ بطريق المحبة وهو الروح القدس. وثالثاً من طريقة الصدور لأن الأقانيم تصدر بحسب الطبيعة كما مرَّ في الفصل الثاني من هذا المبحث والطبيعة محدودةٌ إلى واحدٍ. ورابعاً من كمال الأقانيم الإلهية لأن كمال الابن إنما هو من طريق استغراقه البنوة الإلهية كلها وكونهِ ابناً واحداً فقط وقس عليه الأقنومين الآخرين

إذاً أجيب على الأول بأنه وان وجب التسليم على الإطلاق بأن الابن له القوة التي للآب لكنه ليس يجب التسليم بأن الابن له قوة التوليد على أن التوليد مَصْدَرٌ للفعل المعلوم بحيث يكون المعنى ان الابن له قوة أن يولِّد كما أنه وان كان وجود الآب والابن واحداً بعينه لكنه ليس يصدق على الابن أنه الآب بسبب القرينة

الوسمية واما على أن التوليد مَصدرٌ للفعل المجهول فموجودٌ في الابن قوة التوليد أي أن يتولد وكذا إذا كان المراد به مطلق الحدوث بالمعنى المجهولي فيكون معنى قوة التوليد القوة التي يحدث بها التولد من اقنومٍ ما

وعلى الثاني بأن اوغسطينوس لم يُرِد في كلامه المورَد ان الابن يقدر أن يولِّد ابناً بل ان عدم توليده ليس عن عجزٍ فيه كما سيأتي بيانه قريباً في مب ٤٢ ف ٦

وعلى الثالث بأن كمال اللّه وعروَّهُ عن المادة يستلزمان استحالة وجود أبناءٍ كثيرين فيه كما مرَّ في جرم الفصل. فإذاً عدم وجود أبناءٍ كثيرين ليس من عجز الآب عن التوليد

المبحثُ الثَّاني والأربعونَ

في تساوي الأقانيم الإلهية وتشابهها ـ وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الأقانيم بعضها إلى بعض وأولاً بالنظر إلى المساواة والمشابهة. وثانياً بالنظر إلى الرسالة. أما الأول فالبحث فيهِ يدور على ست مسائل ــ ١ هل يوجد في الأقانيم الإلهية مساواة ــ ٢ هل الأقنوم الصادر مشاركٌ في الأزلية لما هو صادر عنهُ ــ ٣ هل يوجد في الأقانيم الإلهية ترتيب ــ ٤ هل الأقانيم الإلهية متساوية في العظمة ــ ٥ هل كلٌّ منها موجودٌ في الآخر ــ ٦ هل هي متساوية في القدرة

الفصلُ الأوَّلُ

هل يوجد في الأقانيم الإلهية مساواةٌ

يُتخطَّى إلى الأوَّل بأن يقال: يظهر أن المساواة لا محل لها في الأقانيم الإلهية إذ إنما تعتبر بحسب الاتحاد في الكم كما يتضح من قول الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ والأقانيم الإلهية ليس يوجد فيها لا لكم المتصل الداخلُ المسمَّى حجماً ولا الكم المتصل الخارج المسمَّى مكاناً وزماناً وليس يوجد فيها أيضاً مساواةٌ في الكم المنفصل

لأن الأقنومين أكثر من أقنومٍ واحدٍ فالمساواة إذن لا محل لها في الأقانيم الإلهية

٢ وأيضاً ان الأقانيم الإلهية أقانيم ذاتٍ واحدةٍ كما مرَّ في مب ٢٩ ف ٢ والذات يعبَّر عنها بطريق الصورة والاتفاق في الصورة لا يفعل المساواة بل المشابهة. فإذاً يجب أن يُقال إنّ في الأقانيم الإلهية مشابهة لا مساواة

٣ وأيضاً حيثما وجدت المساواة فهناك التساوي لأن المساوي يقال له مساوٍ للمساوي. وليس يجوز أن يُقال إنّ الأقانيم الإلهية متساوية لأن الصورة إذا اشبهت ما هي صورته شبهاً تاماً كانت هي مساويةً له واما هو فليس مساوياً لها كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ والابن هو صورة الآب. فإذاً ليس الآب مساوياً للابن. فإذاً ليس يوجد في الأقانيم الإلهية مساواة

٤ وأيضاً ان المساواة ضربٌ من الإضافة. وليس شيءٌ من الإضافات مشتركاً بين جميع الأقانيم إذ إنما تتمايز الأقانيم بالإضافات. فالمساواة إذن لا محل لها في الأقانيم الإلهية

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «الأقانيم الثلاثة مشتركة في الأزلية ومتساوية»

والجواب أن يقال لا بدَّ من إثبات المساواة في الأقانيم الإلهية لأن المساواة تقال بنفي الأكثر والأقل كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ١٩ وليس يجوز أن نثبت في الأقانيم الإلهية شيئاً أكثر وأقل فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث «من أثبت زيادة أو نقصاناً فقد التزم الفصل (يعني في الألوهية) كالاريوسيين الذين لما أثبتوا في الثالوث تفاوتاً في مراتب الاعداد جزَّأُوه وافضوا به إلى التكثر» وتوجيه ذلك ان اللامتساويات يمتنع أن يكون لها كميةٌ واحدةٌ بالعدد والكمية في اللّه ليست مغايرةً لذاته. فإذاً لو لم يكن في الأقانيم الإلهية مساواة لما كان لها ذات واحدة فلم تكن الأقانيم الثلاثة إلهاً واحداً وهذا محالٌ. فإذاً لا بدَّ من إثبات المساواة

في الأقانيم الإلهية

إذاً أجيب على الأول بأن الكم على ضربين أحدهما يقال له الكم الحجمي أو الكم المقداري وهذا لا يكون إلا في الجسمانيات فقط فإذاً لا محل له في الأقانيم الإلهية والثاني الكم الاقتداري المعتبَر بحسب كمال طبيعةٍ أو صورةٍ وهو الذي بحسبه يُقال إنّ شيئاً أكثر أو أقل حرارةً من حيث هو أكثر أو أقل كمالاً في هذه الحرارة وهذا الكم الاقتداري يعتبر أولاً في الأصل أي في نفس كمال الصورة أو الطبيعة وبهذا الاعتبار يقال له عُظْمٌ خاصٌ كما يقال حرارة عظيمة باعتبار اشتدادها وكمالها. ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٨ «الأشياء التي ليست عظيمة في الحجم أعظمُها أحسنُها» لأنه يقال أحسن لما هو أكمل. وثانياً في مفاعيل الصورة والمفعول الأول للصورة الوجود لأن كل شيءٍ فهو حاصل على الوجود بحسب صورته والمفعول الثاني هو الفعل لأن كل فاعلٍ فهو يفعل بصورته. فإذاً الكم الاقتداري يعتبر بحسب الوجود وبحسب الفعل اما بحسب الوجود فمن حيث ان ما هو أكمل طبيعةً هو أعظم مدةً واما بحسب الفعل فمن حيث ان ما هو أكمل طبيعةً هو أقوى على الفعل وعلى هذا فالمساواة تُعقل في الاب والابن والروح القدس من حيث ان ليس أحدهم أقدم أو أعظم أو أقوى من الآخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان إلى بطرس ب ١

وعلى الثاني بأن المساواة حيثما اعتُبِرَت بحسب الكم الاقتداري تضمنت المشابهة وزيادةً لأنها تنفي الزيادة لأن كل مشتركَين في صورة فيجوز أن يقال لهما متشابهان وان لم يكن اشتراكهما في تلك الصورة على السواءِ كما إذا قيل ان الهواءَ مشابهٌ للنار في الحرارة ولكن لا يجوز أن يقال لهما متساويان إذا كان أحدهما أكمل اشتراكاً في تلك الصورة من الآخر. ولمَّا لم تكن طبيعة الآب والابن واحدةً فقط بل موجودةً في كل منهما على تمام الاستواء أيضاً لا نقول ان الابن مشابهٌ للآب فقط نفياً لضلال

اونوميوس كما في اوغسطينوس في كتاب البدع ١٥٤ بل نقول أيضاً انه مساوٍ له نفياً لضلال اريوس

وعلى الثالث بأن المساواة أو المشابهة يجوز أن يُدَلَّ عليها في اللّه على نحوين أي بالأسماءِ وبالكلمات فبحسب الدلالة عليهما بالأسماءِ يُقال إنّ في الأقانيم الإلهية مساواة ومشابهة متكررتين لأن الابن مساوٍ ومشابهٌ للآب وبالعكس وذاك لأن الذات الإلهية ليست ذات الآب بأكثر مما هي ذات الابن. فإذاً كما أن الابن حاصلٌ على عظمة الآب وهو معني كونه مساوياً للآب كذلك الآب حاصلٌ على عظمة الابن وهو معنى كونه مساوياً للابن. وأما المخلوقات فليس فيها انعكاس المساواة والمشابهة كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماءِ الإلهية ب ٩ لأنه يُقال إنّ المعلولات مشابهة للعلل من حيث هي حاصلةٌ على صورتها ولا يُعكَس لأن وجود الصورة في العلة أوليٌّ ووجودها في المعلول ثانويٌّ. وأما الكلمات فإنها تدل على المساواة مع الحركة. واللّه وان لم يكن فيه حركةٌ إلا أن فيه قبولاً. فإذاً لما كان الابن يقبل من الآب ما هو مساوٍ له فيه دون العكس كان لنا أن نقول إن الابن مساوٍ للآب دون العكس

وعلى الرابع بأنه ليس يجوز أن يعتبر في الأقانيم الإلهية شيءٌ سوى الذات المشتركة فيها والإضافات المتمايزة بها. والمساواة تفيد الأمرين أي تمايزَ الأقانيم إذ ليس يُقال إنّ شيئاً مساوٍ لنفسه ووحدانيةَ الذات لأن الأقانيم إنما هي متساوية من طريق انها متحدة في العظمة والذات. وواضحٌ ان شيئاً لا يضاف إلى نفسه بإضافةٍ حقيقية وأيضاً لا تضاف إضافةٌ إلى أُخرى بإضافةٍ أُخرى لاننا متى قلنا ان الأبوة مقابلةٌ للبنوة فليست المقابلة إضافةً متوسطةً بين الأبوة والبنوة والا لتكثرت الإضافة في كلا الوجهين إلى غير النهاية ولذا لم تكن المساواة والمشابهة في الأقانيم الإلهية إضافةً حقيقيةً ممتازةً عن الإضافات الأقنومية بل متضمنةً في مفهومها الإضافاتِ المميزة الأقانيم ووحدانيةَ الذات ولذا قال معلم الاحكام في حكم ١ تم ٣١ إنما المضاف فيها

التسمية فقط

الفصلُ الثَّاني

هل الأقنوم الصادر مشاركٌ لمبدئِه في الأزلية كالابن والآب

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأقنوم الصادر ليس مشاركاً لمبدئه في الأزلية كالابن والآب فان اريوس قد جعل للتوليد اثنتي عشرة طريقةً. الطريقة الأولى بحسب صدور الخط عن النقطة وهذه خاليةٌ عن المساواة في البساطة. الطريقة الثانية بحسب صدور الأشعة عن الشمس وهذه خاليةٌ عن المساواة في الطبيعة. الطريقة الثالثة بحسب حصول السمة أو الأَثر عن الطابع وهذه خالية عن المساواة في الجوهر وعن فاعلية القوة. الطريقة الرابعة بحسب فيض الإرادة الصالحة عن اللّه وهذه أيضاً خاليةٌ عن المساواة في الجوهر. الطريقة الخامسة بحسب خروج العرض عن الجوهر والعرض خالٍ عن القيام بالنفس. الطريقة السادسة بحسب انتزاع المثال عن المادة كما يقبل الحسُّ المثال من الشيءِ المحسوس وهذه خالية عن المساواة في البساطة الروحانية. الطريقة السابعة بحسب تحرك الإرادة من التفكر وهذا التحرك زمانيٌّ. الطريقة الثامنة بحسب الاستحالة كما يصنع تمثالٌ من نحاس والتمثال ماديٌّ. الطريقة التاسعة بحسب صدور الحركة عن المحرك وهنا أيضاً يوجد معلولٌ وعلةٌ. الطريقة العاشرة بحسب استخراج الأنواع من الجنس وهذه لا محل لها في اللّه لأن الآب ليس يُحمَل على الابن كما يُحمَل الجنس على النوع. الطريقة الحادية عشرة بحسب التصور كصدور القبة الخارجة عن القبة التي في الذهن. الطريقة الثانية عشرة بحسب الولادة كصدور الإنسان عن الآب وهذه فيها متقدمٌ ومتأخرٌ بحسب الزمان. فإذاً واضحٌ أن كل طريقة بها يصدر شيءٌ عن آخر فهي خالية عن المساواة في الطبيعة أو في المدة. فإذاً لو كان الابن صادراً عن الآب لوجب أن يقال اما أنه أَدنى من الآب أو متأخرٌ عنه أو أَدنى ومتأخرٌ معاً

٢ وأيضاً كل ما هو من آخر فله مبدأٌ. وليس لشيءٍ أزليٍ مبدأٌ. فإذاً ليس الابن أزلياً ولا الروح القدس أيضاً

٣ وأيضاً كل ما يفسد ينتهي أن يوجد إذن كل ما يتولد يبتدئ ان يوجد لأنه إنما يتولد ليوجد. والابن مولودٌ من الآب. فهو إذن مبتدئٌ في الوجود وليس مشاركاً للآب في الأزلية

٤ وأيضاً لو كان الابن مولوداً من الآب فهو اما يتولد منه دائماً أو يجب جعل آنٍ لتوليده فإن كان الأول لزم كون الابن ناقصاً دائماً لأن ما يكون في حال الولادة فهو ناقصٌ كما يتضح في التدريجيات الموجودة دائماً في حال الفعل كالزمان والحركة وهذا محالٌ. فإذا لا بد من جعل آنٍ لتوليد الابن. فإذاً قبل ذلك الآن لم يكن الابن

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «الأقانيم الثلاثة كلها مشتركة في الأزلية»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الابن مشاركٌ للآب في الأزلية ولبيان ذلك فليُعتبَر أن كون الشيءِ الصادر عن مبدإٍ متأَخراً عن مبدئه قد يمكن أن يحدث من جهتين من جهة الفاعل ومن جهة الفعل اما من جهة الفاعل فعلى اختلافٍ في الفواعل المختارة والفواعل الطبيعية فهو يحدث في الفواعل المختارة بسبب انتخاب الزمان فان الفاعل المختار كما في قدرته أن ينتخب الصورة التي يؤْتيها المفعول كما أسلفنا في مب ٤١ ف ٢ كذلك في قدرته أن ينتخب الزمان الذي به يُصدِرُ المفعول وأما في الفواعل الطبيعية فيحدث ذلك بسبب أن الفاعل لا يملك من أول الأمر كمال القوة الطبيعية على الفعل بل إنما يرد عليه ذلك بعد زمان ما كما أن الإنسان لا يقدر من أول الأمر أن يولِّد. وأما من جهة الفعل فإنما يمتنع أن يكون الصادر عن مبدإٍ مقارناً لمبدئه في الوجود بسبب أن الفعل تدريجيٌّ. فإذاً هَبْ ان فاعلاً بهذا الفعل ابتدأ أن يفعل حال وجوده لا يوجد المفعول للحال في آنٍ واحدٍ بل في الآن

الذي عنده ينتهي الفعل. وواضحٌ بما مرَّ في الفصل الثاني من المبحث السابق أن الآب ليس يولِّد الابن بالإرادة بل بالطبيعة وان طبيعة الآب كاملة منذ الأزل وان الفعل الذي به يُصدِرِ الآبُ الابنَ ليس تدريجياً والا لكان ابن اللّه يتولد بالتدريج ولكان توليده مادياً وحاصلاً بالحركة وهذا محالٌ. فإذاً لم يكن حينٌ كان فيه الآب ولم يكن الابن وهكذا يكون الابن مشاركاً للآب في الأزلية والروح القدس أيضاً مشاركاً لكليهما فيها

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس في المخلوقات طريقة صدور تمثِّل التوليد الإلهي تمثيلاً كاملاً كما قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب خط ٣٨ ب ٤ و٥ و٦ فإذاً لا بد من تحصيل المشابهة من طرائق كثيرة بحيث ان ما يفوت احداها يُوفَّي على نحوٍ ما من الأُخرى ولذلك قيل في المجمع الافوسي «ان الضياء يكشف لك وجود الابن دائماً مع الآب مشاركاً له في الأزلية. والكلمة توضح لك عدم التألُّم في الولادة واسم الابن يؤْذن بالمشاركة في الجوهر» إلا أن أشبه صدورٍ بذلك صدور الكلمة عن العقل. وهي لا تكون متأخرة في الوجود عن مَصَدرها إلا أَن يكون العقل مما يخرج من القوة إلى الفعل وهذا ممتنعٌ في اللّه

وعلى الثاني بأن الأزلية تتفي ممتنعٌ في اللّه

وعلى الثالث بأن كل فسادٍ فهو تغيرٌ ما ولذا فكل ما يفسد يبتدئُ ان لا يوجد وينتهي وجوده. والتوليد الإلهي ليس انتقالاً وتغييراً كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٢. فإذاً الابن يتولد دائماً والآب يولِّد دائماً

وعلى الرابع بأن ما ليس متجزئاً في الزمان وهو الآن مغايرٌ لما هو مستمرٌ وهو الزمان وأما في الأزلية فالآن غير متجزئٍ ومستمرٌّ دائماً كما مرَّ في مب ١٠ ف ٤ وتوليد الابن ليس في الآن الزماني أو في الزمان بل في الأزلية ولذا فدلالةً على أنيَّة الأزلية واستمرارها يجوز أن يُقال إنّ الابن يُولَد دائماً كما قال اوريجانوس في خطابهِ

على الفصل الأول من يوحنا غير أن الأَولى أن يقال له مولودٌ دائماً كما قال غريغوريوس في كتاب الآداب ٢٩ ب ٢١ واوغسطينوس في كلامه على مز ٣ بحيث يكون الظرف دالاً على استمرار الأزلية واسم المفعول دالاً على كمال المولود وعلى هذا فالابن ليس ناقصاً ولم يكن زمانٌ لم يكن هو فيه كما زعم آريوس

الفصلُ الثَّالثُ
هل يوجد في الأقانيم الإلهية ترتيبٌ طبعيٌ

يتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس في الأقانيم الإلهية ترتيبٌ طبعيٌ لأن كل ما في اللّه فهو اما ذاتٌ أو أقنومٌ أو سمةٌ. والترتيب الطبعي لا يدل على الذات ولا على أقنومٍ أو سمةٍ. فإذا ليس في الأقانيم الإلهية ترتيبٌ طبعي

٢ وأيضاً ان الأشياءَ التي فيها ترتيبٌ طبعيٌ بعضها متقدمٌ على بعضٍ ولو بالطبع والاعتبار. والأقانيم الإلهية ليس فيها متقدمٌ ومتأَخرٌ كما قال اثاناسيوس في قانونه. فإذاً ليس فيها ترتيبٌ طبعي

٣ وأيضاً كل ما هو مترتب فهو متمايزٌ. والطبيعة الإلهية ليس فيها تمايزٌ. فإذاً ليست مترتبة. فإذاً ليس في اللّه ترتيبٌ طبعي

٤ وأيضاً أن طبيعة اللّه هي ذاته. وليس في اللّه ترتيب ذاتيٌّ. فإذاً ليس فيه ترتيبٌ طبعيٌ أيضاً

لكن يعارض ذلك أنه حيثما كانت كثرةٌ دون ترتيب فهناك اختلاطٌ. والأقانيم الإلهية ليس فيها اختلاطٌ كما قال اثاناسيوس في قانونه. فهي إذاً مترتبة

والجواب أن يُقال إنّ الترتيب يقال دائماً بالنسبة إلى مبدإٍ. فإذاً كما أن المبدأ يقال على أنحاءٍ شتَّى أي بحسب الوضع كالنقطة وبحسب العقل كمبدإِ البرهان وبحسب كلٍ من العلل كذلك يقال الترتيب أيضاً. والمبدأ يقال في اللّه بحسب الأصل دون تقدمٍ كما مرَّ في مب ٣٣ ف ١. فإذاً يجب أن يكون فيه ترتيب بحسب

الأصل دون تقدمٍ وهذا يقال له الترتيب الطبعي أي الذي ليس الواحد فيه متقدماً على الآخر بل صادراً عن الآخر كما قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ب ٤

إذاً أجيب على الأول بأن الترتيب الطبعي يدل على سمة الأصل بالعموم لا بالخصوص

وعلى الثاني بأن ما يصدر في المخلوقات عن مبدإٍ وان كان مساوياً لمبدئه في المدة إلا أنه متأَخرٌ عنه بالطبع والاعتبار إذا اعتُبِرَ ما هو مبدأٌ واما إذا اعتُبِرَت إضافات العلة والمعلول والمبدإِ والمبتدأِ فواضحٌ ان المضافات هي معاً بالطبع والاعتبار من حيث يؤْخذ احدها في حد الآخر. واما في اللّه فالإضافات أقانيم قائمةٌ بأنفسها في طبيعةٍ واحدة. فإذاً ليس يمكن أن يكون أقنومٌ فيه متقدماً على الآخر من جهة الطبيعة أو من جهة الإضافات ولا بالطبع والاعتبار أيضاً

وعلى الثالث بأن ليس المراد بالترتيب الطبعي أن الطبيعة نفسها مترتبة بل ان الترتيب في الأقانيم الإلهية يعتبر بحسب الأصل الطبيعي

وعلى الرابع بأن الطبيعة تفيد على نحوٍ ما حقيقةَ المبدإِ بخلاف الذات ولذا كانت تسمية ترتيب الأصل بالترتيب الطبعي أولى من تسميته بالترتيب الذاتي

الفصلُ الرَّابعُ
هل الابن مساوٍ للآب في العظمة

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الابن ليس مساوياً للآب في العظمة فقد قال في يو ١٤: ٢٨ «الآب هو أعظم مني» وقال الرسول في ١ كور ١٥: ٢٨ «يُخضِعُ الابن نفسه للذي أخضع له كلَّ شيءٍ»

٢ وأيضاً ان الأبوة راجعة إلى شرف الاب وهي لا تناسب الابن. فإذاً ليس كل ما للآب فهو للابن. فإذاً ليس الابن مساوياً للآب في العظمة

٣ وأيضاً حيثما كان كلٌّ واجزاءٌ فأكثر الأجزاءِ هي أعظم من أقلها أو من واحدٍ

منها كما أن ثلاثة رجالٍ هم أعظم من رجلين أو رجلٍ واحدٍ. ويظهر ان في اللّه كلاً كلياً وجزءًا لاندراج سماتٍ متكثرة تحت الإضافة أو السمة. فإذاً لما كان في الآب ثلاث سماتٍ وفي الابن سمتان فقط لم يكن الابن مساوياً للآب في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٦ «لم يكن يعتد مساواته للّه اختلاساً»

والجواب أن يقال لا بدَّ من القول ان الابن مساوٍ للآب في العظمة لأن عظمة اللّه ليست شيئاً آخر سوى كمال طبيعته. ومن حقيقة الأبوة والبنوة أن يبلغ الابن بالتوليد إلى تحصيل كمال الطبيعة التي في الآب كالآب ولما كان التوليد عند الناس انتقالاً لما يخرج من القوة إلى الفعل لم يكن الابن الإنساني مساوياً للآب المولِّد دفعةً من الابتداءِ بل يبلغ إلى حد المساواة بالنشوءِ المُقتضَى طبعاً إلا أن يعرض دون ذلك مانعٌ بسبب نقص في مبدأِ التوليد. وواضح بما مرَّ في مب ٣٣ ف ٢ و٣ ان في اللّه أبوةً وبنوةً حقيقيتين ولا يجوز أن يُقال إنّ قدرة اللّه الآب كانت ناقصة في التوليد ولا ان ابن اللّه اتصل إلى الكمال بالتدريج والانتقال فإذاً لا بد أن يُقال إنّه كان منذ الأزل مساوياً للآب في العظمة وبناءً عليه قال ايلاريوس في كتاب المجامع بعد قا ٢٧ «إذا رفعتَ ضعف الأجساد وابتداءَ الحبل وأوجاع التوليد وجميع الشدائد الإنسانية كان كل ابن بحسب الولادة الطبيعية مساوياً للآب لأنه شبه الطبيعة»

إذاً أجيب على الأول بأن ذلك الكلام محمول على المسيح بحسب الطبيعة الإنسانية التي هو فيها أدنى من الآب وخاضع له. وأما بحسب الطبيعة الإلهية فهو مساوٍ له وهذا ما أراده اتاناسيوس بقوله في قانونه «مساوٍ للآب بحسب اللاهوت أدنى منه بحسب الناسوت» أو ان الآب أعظم بسلطة الاعطاءِ إلا أن الذي يُعطَى وجودَه بعينه ليس دون كما قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٩. وقال أيضاً في كتاب المجامع «ان خضوع الابن برٌّ طبيعيٌّ أي اقرار بالسلطة الأبوية وأما خضوع ما عداه فهو ضعف الإبداع»

وعلى الثاني بان المراد المساواة في العظمة. والعظمة في اللّه تدل على كمال الطبيعة كما مرَّ في ف ١ من هذا المبحث وهي راجعة إلى الذات. ولذا كانت المساواة أو المشابهة في اللّه تعتبر بحسب الذاتيات ويمتنع اعتبار نقيضيهما بحسب تمايز الإضافات ولذا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٣ «يُسأَل عن الأصل بممَّن وعن المساواة بكيف أو بكم» فإذاً الأبوة هي شرف الآب كما هي ذاته لأن الشرف مطلقٌ وراجعٌ إلى الذات. فإذاً كما أن الذات التي هي الأبوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك الشرف الذي هو الأبوة في الآب هو بعينه البنوة في الابن فإذاً بالحق يُقال إنّ كل ما للآب من الشرف فهو للابن. وليس يلزم صحة أن يقال الآب له الأبوة إذاً الابن له الأبوة لأن المطلق يتغير إلى المضاف لأن في الآب والابن ذاتاً واحدة بعينها وشرفاً واحداً بعينه إلاَّ أنهما في الآب بحسب إضافة المعطي وفي الابن بحسب إضافة الآخذ

وعلى الثالث بأن الإضافة في اللّه ليست كلاً كلياً ولو حُمِلَتْ على كل من الإضافات لاتحاد جميع الإضافات فيه ذاتاً ووجوداً وهذا ينافي حقيقة الكلي لتمايز أجزائه بحسب الوجود. وكذا الأقنوم ليس كاذباً في اللّه كما مرَّ في مب ٣٠ ف ٤. فإذاً ليست جميع الإضافات أعظم من واحدةٍ منها فقط ولا جميع الأقانيم أعظم من أقنوم واحد فقط لحصول كلٍ منها على كمال الطبيعة الإلهية كله

الفصل الخامس

هل كل من الآب والابن موجودٌ في الآخر

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن ليس كلٌّ من الآب والابن موجوداً في الآخر لأن الفيلسوف قد جعل لوجود شيءٍ في شيءٍ ثمانية طرق كما في الطبيعيات ك ٤ م ٢٣. وليس يوجد كلٌّ من الآب والابن في الآخر بحسب طريقٍ منها كما يتضح لمن يتتبعها. فإذاً ليس كلٌّ منهما موجوداً في الآخر

٢ وأيضاً ليس يخرج شيء من شيءٍ وهو لا يزال فيه. والابن قد خرج من الآب منذ الأزل كقول ميخا ٥: ٢ «مَخَارِجُهُ منذ القديم من أيام الأزل» فإذاً ليس الابن موجوداً في الآب

٣ وأيضاً ان احد المتقابلين ليس يوجد في الآخر. والابن والآب متقابلان بالإضافة فإذاً يمتنع وجود أحدهما في الآخر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ١٠ «أنا في الآب والآب فيَّ»

والجواب أن يُقال إنّ الآب والابن يُعتبر فيهما ثلاثةٌ الذات والإضافة والأصل وكلٌّ من الآب والابن موجودٌ في الآخر بحسب كلٍ منها اما بحسب الذات فالآب موجود في الابن لأن الآب هو نفس ذاته ويشرك الابن في ذاته لا بانتقالٍ ما فيه. فإذاً يلزم من كون ذات الآب في الابن كونُ الآب في الابن وكذا لما كان الابن نفس ذاته يلزم كونه في الآب الموجودة فيه ذات الابن وهذا ما أراده ايلاريوس بقوله في كتاب الثالوث ٥ «ان اللّه الغير المتغير يتبع على نحوٍ ما طبيعته بتوليده إلهاً قائماً بنفسه غير متغير فإذاً نعقل فيه طبيعة اللّه إذ هي إله في إلهٍ» واما بحسب الإضافات أيضاً فواضحٌ أن أحد المتقابلين بالإضافة يوجد في الآخر اعتباراً. وأما بحسب الأصل فواضحٌ أيضاً ان صدور الكلمة العقلية ليس شيئاً خارجاً بل مستقرّاً في القائل وما يقال بالكلمة يبقى مندرجاً فيها. وكذا حكم الروح القدس

إذاً أجيب على الأول بأن ما في المخلوقات ليس يمثّل تمثيلاً كافياً ما في اللّه ولذا ليس كلٌّ من الآب والابن موجوداً في الآخر بحسب طريقٍ من تلك الطرق التي ذكرها الفيلسوف ولكن أقربها إليه ما يقال بحسبه ان شيئاً يوجد في المبدإِ المأَصّل إلا أن المبدأ والمبتدأ في المخلوقات ليسا متحدين ذاتاً

وعلى الثاني بأن خروج الابن من الآب إنما هو بحسب طريقة الصدور الداخلي كما تخرج الكلمة من القلب وتبقى فيه فإذاً هذا الخروج في اللّه إنما هو بحسب تمايز

الإضافات فقط لا بحسب بونٍ ما ذاتيٍ

وعلى الثالث بأن الآب والابن متقابلان بحسب الإضافات لا بحسب الذات والمتقابلان بالإضافة يوجد أحدهما في الآخر كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس
هل الابن مساوٍ للآب في القدرة

يتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الابن ليس مساوياً للآب في القدرة فقد قيل في يو ٥: ١٩ «ان الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً إلا ما يرى الآب يعمله» والآب يقدر أن يعمل من نفسه. فهو إذاً أعظم قدرةً من الابن

٢ وأيضاً ان قدرة الآمر والمعلِّم أعظم من قدرة المطيع والسامع. والآب يأْمر الابن كقوله في يو ١٤: ٣١ «كما أمرني الآب هكذا أفعل» ويُعلِّمه أيضاً كقوله في يو ٥: ٢٠ «الآب يحب الابن ويُريه جميع ما يعمل» وكذا الابن أيضاً يسمع كقوله في يو ٥: ٣٠ «كما اسمع احكم» فإذاً الآب أعظم قدرةً من الابن

٣ وأيضاً ان كون الآب يقدر أن يولّد ابناً مساوياً له يرجع إلى قدرة الآب على كل شيءٍ فقد قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ٧ «إذا تعذَّر على اللّه الآب أن يولِّد ابناً مساوياً له فأين قدرته على كل شيءٍ» والابن ليس يقدر أن يولِّد ابناً كما مرَّ تحقيقه في مب ٤٢ ف ٦ فإذاً ليس كل ما يرجع إلى قدرة الآب على كل شيءٍ مقدوراً للابن وهكذا ليس الابن مساوياً للآب في القدرة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٥: ١٩ «مهما يعمله الآب فهذا يعمله الابن أيضاً على مثاله»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن الابن مساوٍ للآب في القدرة لأن القدرة على العمل تتبع كمال الطبيعة فاننا نرى في المخلوقات انه كلما كان شيءٍ ذا طبيعةٍ أكمل كان ذا قدرة أعظم في العمل. وقد حققنا في ف ١ و٤ من هذا المبحث ان حقيقة

الأبوة والبنوة الإلهيتين تقتضي كون الابن مساوياً للآب في العظمة أي في كمال الطبيعة فإذاً يلزم أن الابن مساوٍ للآب في القدرة وكذا يقال في الروح القدس بالنسبة إليهما

إذاً أجيب على الأول بأن قول يوحنا «ان الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً» ليس مُخرِجاً لقدرةٍ في الآب عن الابن لأنه يقال بعد ذلك بلا توسط «مهما يعمله الآب فهذا يعمله الابن على مثاله» بل يؤْذن بأن الابن يأخذ القدرة من الآب كما يأخذ منه الطبيعة. وعلى هذا قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٩ «ان وحدة الطبيعة الإلهية هي بحيث ان الابن يفعل بنفسه ولا يفعل من نفسه»

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بتعليم الآب وسماع الابن إلا أَنَّ الآب يُشرِك الابن في علمه كما يشركه في ذاته وعلى هذا أيضاً يمكن أن يُحمَل أمر الآب لأنه آتى الابن منذ الأزل بتوليده إياه معرفةَ ما يجب أن يُعمَل وإرادته له. أو ان ذلك يجب حمله بالأَحرى على المسيح باعتبار الطبيعة الإنسانية

وعلى الثالث بأنه كما أن الذات التي هي الأبوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك القوة التي بها يولِّد الآب هي بعينها القوة التي بها يتولد الابن فإذاً واضحٌ ان كل ما هو مقدورٌ للآب فهو مقدورٌ للابن وليس يلزم مع ذلك أنه يقدر أن يولِّد بل يتغير المطلق إلى المضاف لأن التوليد يدل في اللّه على الإضافة وعلى هذا فالابن له نفس القدرة التي للآب ولكن بإضافة مختلفة فهي حاصلة للآب كمعطٍ وهذا هو المراد بقولنا أنه يقدر أن يولِّد وحاصلةٌ للابن كآخذ وهذا هو المراد بقولنا أنه يقدر أن يتولّد

المبحث الثالث والأربعون
في رسالة الأقانيم الإلهية ـ وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الأقانيم الإلهية والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل ــ ١ هل

تجوز الرسالة على أقنومٍ إلهيٍّ ــ ٢ هل الرسالة أزلية أو زمانية فقط ــ ٣ بحسب أيِّ شيءٍ يُرسَل أحد الأقانيم الإلهية رسالة محتجبة ــ ٤ هل تجوز الرسالة على كل من الأقانيم ــ ٥ هل يُرسَل الابن والروح القدس رسالة محتجبة ــ ٦ إلى من تصير الرسالة المحتجبة ــ ٧ في الرسالة الظاهرة ــ ٨ هل يُرسِل أقنومٌ نفسهُ رسالة محتجبة أو ظاهرة

الفصلُ الأولُ

هل تجوز الرسالة على أقنومٍ إلهيٍّ

يتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الرسالة لا تجوز على أقنومٍ إلهي أن المُرسَل أدنى من المُرسِل. وليس في الأقانيم الإلهية ما هو أدنى من الآخر. فإذاً ليس يُرسَل أقنومٌ من آخر

٢ وأيضاً كل ما يُرسَل فإنه يفارق المرسِل ومن ثم قال ايرونيموس في تفسير نبوة زكريا ك ٥ «ما هو متصل ومجتمع في جسم واحد يمتنع إرساله» وليس في الأقانيم الإلهية ما يقبل الانفكاك كما قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ فإذاً ليس يُرسَل اقنوم من آخر

٣ وأيضاً كل من يُرسَل فإنه يفارق مكاناً ويتوجه من جديد نحو مكانٍ آخر. وهذا لا يجوز على الأقنوم الإلهي لوجوده في كلّ مكانٍ. فالرسالة إذاً لا تجوز على اقنوم إلهي

لكي يعارض ذلك قوله في يو ٨: ١٦ «لست وحدي بل أنا والآب الذي أرسلني»

والجواب أن يُقال إنّ حقيقة الرسالة تتضمن أمرين أحدهما نسبة المُرسَل إلى المُرسَل منه والآخر نسبة المُرسَل إلى الحد المُرسَل إليه فبكون مُرسَلٍ يُرسَل يتبيَّن صدور المُرسَل عن المُرسِل اما بحسب الأمر كما يُرسِل المولى عبده أو بحسب المشورة كما يُقال إنّ المشير يبعث الملك إلى الحرب أو بحسب الأصل كما إذا قيل ان الزهرة تنبعث من الشجرة. ويتبين أيضاً نسبته إلى الحد المُرسَل إليه بحيث يبتدئ ان يوجد هناك على نحوٍ من الأنحاءِ اما لأنه لم يكن قبل أصلاً في المكان المُرسَل إليه أو

لأنه يبتدئُ أن يوجد هناك على حالٍ لم تكن له من قبل. فالرسالة تجوز على أقنومٍ إلهي بحسب إفادتها من جهةِ صدورَ الأصل عن المُرسِل وبحسب إفادتها من جهةٍ أُخرى حالاً جديدة لوجود المُرسَل في الغير كما يُقال إنّ الابن أُرسل من الآب إلى العالم بحسب كونه ابتدأ أن يوجد في العالم بالجسد المتخَذ مع أَنه كانَ قبل ذلك في العالم كما في يو ١

إذاً أجيب على الأول بأن الرسالة تفيد انحطاطاً في المُرسَل بحسب إفادتها الصدور عن المبدإِ المُرسِل اما بحسب الأمر أو بحسب المشورة لأن الآمر أعظم والمشير أَحكم وهي لا تفيد في اللّه إلاَّ صدور الأصل الذي يكون بحسب المساواة كما مرَّ قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن ما يُرسَل بحيث يبتدئُ أن يوجد حيث لم يكن أولاً أصلاً فإنه يتحرك برسالته حركةً مكانيةً فيجب من ثَّمه مفارقته للمُرسِل في المكان وهذا ليس يعرض في رسالة اقنوم إلهي لأن الأقنوم الإلهي المُرسَل كما لا يبتدئُ أن يوجد حيث لم يكن من قبل كذلك لا ينتهي أن يوجد حيث كان فإذاً ليس في رسالته افتراقٌ بل تمايزٌ في الأصل فقط

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض متجهٌ على الرسالة التي تحصل بحسب الحركة المكانية وهذه لا محل لها في اللّه

الفصلُ الثَّاني
هل الرسالة أزليةٌ أو زمانيةٌ فقط

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الرسالة يجوز أن تكون أزلية فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الإنجيل «الابن يُرسَل على حسب توليده» وتوليد الابن أزليٌّ. فإذاً كذلك رسالته أيضاً

٢ وأيضاً كل ما يجوز عليه أمرٌ بحسب الزمان فهو يتغير. والأقنوم الإلهي ليس

يتغير. فإذاً ليست رسالة الأقنوم الإلهي زمانية بل أزلية

٣ وأيضاً ان الرسالة تفيد الصدور. وصدور الأقانيم الإلهية أزليٌّ. فإذاً كذلك رسالتها

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤: ٤ «لما بلغ ملءُ الزمان أرسل اللّه ابنه»

والجواب أن يُقال إنّ الألفاظ التي تفيد الدلالة على أصل الأقانيم الإلهية يجب اعتبار فرقٍ فيها فإن منها ما ليس يفيد في دلالته إلاَّ نسبةً إلى المبدإ كالصدور والخروج. ومنها ما يدل على نسبة إلى المبدإ وعلى حد الصدور وهذه منها ما يدل على حدٍ أزليٍ كالتوليد والنفخ لأن التوليد هو صدور أقنوم إلهي إلى الطبيعة الإلهية والنفخ مأخوذاً بالمعنى الانفعالي يدل على صدور المحبة القائمة بنفسها ومنها ما يدل على النسبة إلى المبدإ وعلى حدٍ زماني كالإرسال والإعطاء لأنه إنما يُرسَل شيءٌ ليوجد في شيءٍ وإنما يُعطَى ليُملَك وامتلاكُ خليقة لأقنوم إلهي أو وجودُهُ فيها على حالٍ جديدة أمرٌ زمانيٌّ فإذاً الرسالة والاعطاءُ في اللّه يقالان بحسب الزمان فقط والتوليد والنفخ يقالان من الأزل والصدور والخروج يقالان في اللّه بحسب الأزل وبحسب الزمان لأن الابن صدر من الأزل ليكون إلهاً وبحسب الزمان ليكون إنساناً بحسب الرسالة الظاهرة أو ليكون أيضاً في الإنسان بحسب الرسالة المحتجبة

إذاً أجيب على الأول بأن كلام غريغوريوس اما على التوليد الزماني للابن من الأُمّ لا من الآب أو المراد به ان الابن له أن يُرسَل من طريق أنه مولودٌ منذ الأزل

وعلى الثاني بأن وجودَ اقنومٍ إلهي على حالٍ جديدة في خليقةٍ أو امتلاكَ خليقةٍ له بحسب الزمان ليس لمكان تغيُّرٍ في الأقنوم الإلهي بل لمكان تغيُّرٍ في الخليقة كما أن اللّه أيضاً يقال له بحسب الزمان ربٌّ لمكان تغيُّر الخليقة

وعلى الثالث بأن الرسالة لا تفيد الصدور عن المبدإ فقط بل تدل على الحد الزماني للصدور أيضاً فهي إذاً زمانية فقط أو متضمنة الصدور الأزلي وزيادةً أي

مفعولاً زمانياً لأن نسبة الأقنوم الإلهي إلى مبدئه ليست إلا من الأزل ولذا يقال للرسالة صدورٌ مزدوج أي أزليٌ وزماني لا لازدواج النسبة إلى المبدإِ بل إنما الازدواج من جهة الحد الزماني والأزلي

الفصلُ الثَّالثُ

في أن الرسالة المحتجبة لاقنومٍ إلهيٍ هل هي بحسب موهبة النعمة المبرِّرة فقط

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الرسالة المحتجبة لاقنومٍ إلهيٍ ليست بحسب موهبة النعمة المبرِّرة فقط لأن إِرسال اقنومٍ إلهيٍ هو إعطاؤُه فلو كان اقنومٌ إلهيٌ إنما يُرسَل بحسب موهبة النعمة المبرِّرة فقط لما كان يُعطَى الأقنوم نفسُهُ بل مواهبه فقط وهذا هو ضلال القائلين بأن الروح القدس لا يُعطَى بل إنما تُعطَى مواهبه

٢ وأيضاً ان لفظ بحسب يدل على نسبة علةٍ ما. والأقنوم الإلهي هو علة امتلاك موهبة النعمة المبرِّرة دون العكس كقول الرسول في رو ٥: ٥ «ان محبة اللّه قد أُفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا». فإذاً ليس يصح أن يُقال إنّ أقنوماً إلهياً يُرسَل بحسب مواهب النعمة المبرِّرة

٣ وأيضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «متى تُصوِّرَ الابن بالعقل في الزمان يُقال إنّه يُرسل» والابن ليس يُعرَف بالنعمة المبرِّرة فقط بل بالنعمة المجانية أيضاً كما يُعرَف بالايمان والعلم. فإذاً ليس يُرسَل اقنومٌ إلهيٌّ بحسب النعمة المبرِّرة فقط

٤ وأيضاً قال رابانوس «ان الرسل أُعطوا الروح القدس لفعل المعجزات» وهذا ليس موهبة النعمة المبرِّرة بل موهبة النعمة المجانية. فإذاً الأقنوم الإلهيّ ليس يُعطَى بحسب النعمة المبرِّرة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ «ان الروح القدس

يصدر بحسب الزمان لتقديس الخلق» والرسالة صدورٌ زمانيٌّ. فإذاً لما كان تقديس الخلق إنما يكون بالنعمة المبرِّرة فقط لزم أن الرسالة المحتجبة لاقنومٍ إلهيٍ لا تكون إلا بالنعمة المبرِّرة

والجواب أن يُقال إنّ الرسالة تجوز على أقنومٍ إلهي بحسب وجوده في شيءٍ على حالٍ جديدة ويجوز عليه الاعطاءُ بحسب امتلاكه من شيءٍ وكلا الأمرين لا يكون إلا بحسب النعمة المبرّرة لأن للّه طريقةً واحدةً عامةً بها يوجد في جميع الأشياء بذاته وقوته وحضوره وجودَ العلة في المعلولات المشاركة لها في الخيرية وله من وراء ذلك طريقةٌ واحدةٌ خاصةٌ تلائم الخليقة الناطقة التي يُقال إنّ اللّه يوجد فيها وجود المعروف في العارف والمحبوب في المحب. ولما كانت الخليقة الناطقة تتوصل بفعلها بالمعرفة والمحبة إلى اللّه لا يقال بحسب هذه الطريقة الخاصة ان اللّه يوجد في الخليقة الناطقة فقط بل انه يسكن فيها سكناه في هيكله. فإذاً على هذا ليس يمكن أن يكون مفعول آخر سبباً لوجود اقنومٍ إلهيٍ على حالٍ جديدة في الخليقة الناطقة سوى النعمة المبرِّرة. فإذاً إنما يُرسَل اقنومٌ إلهيٌ ويصدر في الزمان بحسب النعمة المبرِّرة فقط ــ وكذلك لا يقال اننا نملك إلا ما نقدر أن نستعمله أو نتمتع به على وفق اختيارنا والقدرة على التمتع باقنومٍ إلهيٍ إنما يُحصَل عليها بحسب النعمة المبرِّرة فقط والروح القدس يُمتَلك ويسكن في الإنسان بموهبة النعمة المبرِّرة فهو إذاً يعطَى ويُرسَل

إذاً أجيب على الأول بأن الخليقة الناطقة تستكمل بموهبة النعمة المبرّرة إلى حدٍّ أن تملك لا حرية التصرف في الموهبة المخلوقة فقط بل حرية التمتع بنفس الاقنوم الإلهي أيضاً ولذا فالرسالة المحتجبة تحصل بحسب موهبة النعمة المبررة ومع ذلك يُعطَى الاقنومُ الإلهيُّ نفسُه

وعلى الثاني بأن النعمة المبرِّرة تأَهب النفس لامتلاك الأقنوم الإلهي وهذا هو المراد بقولنا ان الروح القدس يُعطَى بحسب موهبة النعمة ومع ذلك فإن موهبة النعمة

هذه هي من الروح القدس وهذا هو المراد بقول الرسول «ان محبة اللّه قد أفيضت في قلوبنا بالروح القدس»

وعلى الثالث بأن الابن وان امكن أن نعرفه بمفعولات أُخرى لكنه ليس يسكن فينا أو نملكه بمفعولاتٍ أُخرى

وعلى الرابع بأن فعل المعجزات دليلٌ مُظهِرٌ للنعمة المبرِّرة كموهبة النبوَّة وكل نعمةٍ مجانية ولذلك دعيت النعمة المجانية في ١ كور ١٢ «إظهار الروح». فإذاً على هذا إنما يُقال إنّ الرسل أُعطوا الروح القدس لفعل المعجزات لأنهم أُعطوا النعمة المبرِّرة مع العلامة المظهرة لها. فإذا لم يُعطَ إلا علامةُ النعمة المبرّرة فقط دون النعمة فلا يقال بالإطلاق ان الروح القدس يُعطَى إلا أن يكون ثَّمه مخصِّصٌ ما كما يُقال إنّ فلاناً أُعطي روح النبوَّة أو المعجزات من حيث أنه حاصلٌ على قوة الإِنباءِ أو فعل المعجزات

الفصلُ الرَّابعُ
هل تجوز الرسالة على الآب

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الرسالة تجوز على الآب لأن إرسال اقنوم الهي هو إعطاؤُه. والآب يُعطِي نفسَه إذ لا يمكن أن يُمتَلك إلا بإعطائه نفسَهُ. فإذاً يجوز أن يُقال إنّ الآب يُرسِل نفسَهُ

٢ وأيضاً ان الاقنوم الإلهي يُرسَل بحسب سكنى النعمة. والثالوث يسكن كله فينا بالنعمة كقوله في يو ١٤: ٢٣ «إليه نأْتي وعنده نجعل مقامنا». فإذاً الرسالة تجوز على كلٍ من الأقانيم الإلهية

٣ وأيضاً كل ما يجوز على اقنومٍ فانه يجوز على جميع الأقانيم ما خلا السمات والاقانيم. والرسالة لا تدل على أقنومٍ ولا على سمةٍ لأن السمات خمسٌ فقط كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٣. فالرسالة إذن تجوز على كلٍ من الأقانيم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٣ «ان الآب وحده

لم يُذكَر أَنه أُرسِلَ»

والجواب أن يُقال إنّ الرسالة تتضمن في حقيقة معناها صدوراً عن آخر وفي اللّه بحسب الأصل كما مرَّ في ١ و٢ ولما لم يكن الآب صادراً عن آخر لم تكن الرسالة جائزةً عليه أصلاً بل انما تناسب الابن والروح القدس لصدورهما عن آخر

إذاً أجيب على الأول بأنه إذا أريد بالاعطاءِ إِمتاعٌ بشيءٍ عن سخاءٍ يقال بهذا المعنى ان الآب يُعطِي نفسه لامتاعه الخليقة بنفسه كرماً منه. واما إذا أريد به الدلالة على سلطة المُعطِي بالنسبة إلى ما يُعطَى فلا يجوز الاعطاء في اللّه الا على الاقنوم الصادر عن آخر كما لا تجوز الرسالة إلا عليه

وعلى الثاني بأنه وان كان مفعول النعمة هو أيضاً من الآب الذي يسكن بالنعمة كالابن والروح القدس إلا أنه لعدم كونه من آخر لا يُقال إنّه يُرسَل كقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «متى عُرِف الآب في الزمان من أيٍّ كان فلا يُقال إنّه أُرسِلَ إذ ليس له مبدأٌ أو مصدرٌ»

وعلى الثالث بأن الرسالة من حيث تدل على صدور عن المُرسِل تتضمن في معناها السمة لا بالخصوص بل بالإجمال باعتبار أن الصدور عن آخر مشترك بين سمتين

الفصلُ الخامسُ

هل تجوز الرسالة المحتجبة على الابن

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الرسالة المحتجبة لا تجوز على الابن لأن الرسالة المحتجبة لأقنومٍ إلهي تعتبر بحسب مواهب النعمة. وجميع مواهب النعمة خاصةٌ بالروح القدس كقوله في ١ كور ١٢: ١١ «وهذا كله يعمله الروح الواحد بعينه». فإذاً ليس يُرسَل إرسالاً محتجباً إلا الروح القدس

٢ وأيضاً أن رسالة اقنومٍ إلهي تكون بحسب النعمة المبرِّرة. والمواهب الراجعة

إلى كمال العقل ليست مواهب النعمة المبرّرة لجواز الحصول عليها بدون المحبة كقوله في ١ كور ١٢: ٢ «لو كانت لي النبوَّة وكنت أعلم جميع الأسرار والعلَم كله ولو كان لي الإيمان كله حتى أنقل الجبال ولم تكن فيَّ المحبة فلست بشيءٍ». فإذاً لما كان الابن يصدر ككلمة العقل لم تكن الرسالة المحتجبة جائزةً عليه في ما يظهر

٣ وأيضاً ان رسالة اقنومٍ إلهيٍ ضربٌ من الصدور كما مرَّ في الفصل السابق والفصل الأول من هذا المبحث. وصدور الابن غيرٌ وصدور الروح القدس غيرٌ فلو أُرسل كلاهما لكانت رسالتاهما غيرين أيضاً فلا يكون في اخراهما فائدة لأن في إحداهما كفايةً في تقديس الخليقة

لكن يعارض ذلك قوله عن الحكمة الإلهية في حك ٩: ١٠ «فأَرسِلْها من السماوات المقدَّسة وابعثها من عرش مجدك»

والجواب أن يُقال إنّ الثالوث كله يسكن في العقل بالنعمة المبرِّرة كقوله في يو ١٤: ٢٣ «إليه نأتي وعنده نجعل مقامنا» وإرسال اقنومٍ إلهيٍ إلى واحدٍ بالنعمة المحتجبة يدل على حالٍ جديدة لسكنى ذلك الأقنوم وعلى صدوره عن أقنومٍ آخر. فإذاً لما كانت السكنى بالنعمة والصدور عن آخر جائزين على كلٍ من الابن والروح القدس كانت الرسالة المحتجبة جائزة على كليهما. وأما الآب فهو وان جاز عليه السكنى بالنعمة لا يجوز عليه الصدور عن آخر. وهكذا لا تجوز عليه الرسالة أيضاً

إذاً أجيب على الأول بأن المواهب وان كانت جميعها من جهة ما هي مواهب تُنسَب على الروح القدس لتضمنه حقيقة الموهبة الأُولى من حيث هو محبةٌ كما أسلفناه في مب ٣٨ ف ١ الا أن بعضها باعتبار حقائقها الخاصة تُنسَب إلى الابن بنوعٍ من التخصيص وهي المواهب التي ترجع إلى العقل وبحسب هذه المواهب تعتبر رسالة الابن. وبناءً على هذا قال اوغطسينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «إنما يُرسَل

الابن إرسالاً محتجباً إلى كل واحدٍ متى عُرِفَ وقُبِلَ»

وعلى الثاني بأن النفس تصير بالنعمة محاكيةً للّه فلا بدَّ إذن لإرسال أقنومٍ إلهيٍ إلى واحدٍ بالنعمة أن يصير ذلك الواحد مشابهاً بموهبةٍ من مواهب النعمة للأقنوم الإلهي المُرسَل. ولما كان الروح القدس محبةً كانت النفس تشبهه بموهبة المحبة فكانت رسالة الروح القدس تعتبر بحسب موهبة المحبة. واما الابن فهو كلمةٌ لا أيَّ كلمةٍ كانت بل نافخةٌ للمحبة ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ١٠ «اما الكلمة التي نقصد الإشارة إليها فهي معرفةٌ مع محبة». فإذاً ليس يُرسَل الابن بحسب أيّ كمالٍ للعقل بل بحسب تثقيف العقل على حالٍ يصدر بها إلى عاطفة المحبة كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل إليَّ» وفي مز ٣٨: ٤ «في هذيذي اتقدت فيَّ نار» ولذا قال اوغسطينوس بصريح العبارة في المحل المذكور «إنما يُرسَل الابن متى عُرِفَ وقُبِلَ من كل واحد» والقبول يدل على معرفةٍ بالتجربة وتسمى بالخصوص sapientia (أي حكمة) كأنها sapida, scientia (أي معرفةٌ لذيذة) كقوله في سي ٦: ٢٣ «حكمة التعليم كاسمها»

وعلى الثالث بأنه لما كانت الرسالة تدل على أصل الأقنوم المُرسَل وعلى السكنى بالنعمة كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل الأول فإذا كان كلامنا على الرسالة باعتبار الأصل كانت رسالة الابن ممتازةً عن رسالة الروح القدس كامتياز الولادة عن الانبثاق وأما إذا كان كلامنا عليها باعتبار مفعول النعمة كانت الرسالتان متفقتين في أصل النعمة ومتمايزتين في مفعوليها وهما إنارة العقل واضرام العاطفة وهكذا يتضح أنه يستحيل وجود إحدى الرسالتين دون الأُخرى لعدم خلو إحداهما عن النعمة المبرِّرة ولعدم مفارقة أحد الأقنومين للآخر

الفصلُ السادسُ

في أن الرسالة المحتجبة هل تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

يُتخطّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الرسالة المحتجبة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة لأن آباءَ العهد العتيق كانوا مشتركين في النعمة ولم تصر الرسالة المحتجبة إليهم في ما يظهر فقد قيل في يو ٧: ٣٩ «ولم يكن الروح قد أُعطي بعد لأن يسوع لم يكن بعد قد مُجِّد» فإذاً الرسالة المحتجبة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

٢ وأيضاً أن الترقي في الفضيلة لا يكون إلاَّ بالنعمة. والرسالة المحتجبة ليست في ما يظهر بحسب ترقي الفضيلة لأن ترقي الفضيلة في ما يظهر متواصلٌ إذ ان المحبة لا تزال دائماً على حال التزيُّد أو التنقص فتكون الرسالة متواصلة. فإذاً الرسالة المحتجبة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

٣ وأيضاً ان المسيح والطوباويين حاصلون على ملءِ النعمة. ولا تصير إليهم في ما يظهر رسالةٌ لأن الرسالة إنما تصير إلى شيءٍ بعيد والمسيح من جهة ما هو إنسانٌ والطوباويون كافةً متحدون مع اللّه اتحاداً كاملاً. فإذاً الرسالة المحتجبة لا تصير إلى جميع المشتركين في النعمة

٤ وأيضاً ان أسرار الشريعة الجديدة تتضمن النعمة. ومع ذلك لا يُقال إنّ الرسالة المحتجبة تصير إليها. فإذاً الرسالة المحتجبة لا تصير إلى كل ما هو حاصل على النعمة

لكن يعارض ذلك الرسالة المحتجبة تصير لتقديس الخليقة كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ٣ ب ٤ وك ١٥ ب ٢٧. وكل خليقة حاصلة على النعمة تقدَّس. فإذاً الرسالة المحتجبة تصير إلى كل خليقة حاصلة على النعمة

والجواب أن يُقال إنّه قد مرَّ في ف ٣ و٤ و٥ من هذا المبحث أن من مفاد حقيقة الرسالة أن المُرسَل يبتدئُ أن يوجد اما حيث لم يكن قبل كما يعرض في المخلوقات أو حيث كان قبل ولكن على نحو جديد وعلى هذا النحو تنسب إلى الأقانيم الإلهية.

فإذاً على هذا لا بد في المُرسَل إليه من اعتبار أمرين سكنى النعمة وتجددٌ ما بالنعمة فإذاً الرسالة المحتجبة تصير إلى كل من يوجد فيه هذان الأمران

إذاً أجيب على الأول بأن الرسالة المحتجبة قد صارت إلى آباءِ العهد العتيق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «ان الابن بحسب ما يُرسَل إرسالاً محتجباً يصير في الناس أو مع الناس» وهذا قد صار من قبل في الآباءِ والأنبياءِ فإذاً قول يوحنا «لم يكن الروح قد أُعطي بعد» محمولٌ على ذلك الاعطاء الذي تمَّ بعلامة ظاهرة يوم البنتيكستي

وعلى الثاني بأن الرسالة المحتجبة تصير أيضاً بحسب ترقي الفضيلة أو زيادة النعمة ولهذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «إنما يُرسَل الابن إلى كل واحد متى عُرِفَ وقُبِلَ من كل واحد بقدر ما يمكن معرفته وقبوله على حسب طاقة النفس الناطقة المتجهة إلى اللّه أو المستكملة في اللّه» إلاَّ ان الرسالة المحتجبة إنما تعتبر بالخصوص بحسب زيادة النعمة متى ارتقى إنسانٌ إلى فعل جديد أو حالٍ جديدة من النعمة كما إذا ارتقى إلى نعمة المعجزات أو النبوَّة أو تصدَّى بفرط محبته إلى الشهادة أو زهد عن كل ما يملكه أو أَقدَمَ على نحو ذلك من الأعمال الشاقَّة

وعلى الثالث بأن الرسالة المحتجبة قد صارت إلى الطوباويين في بدءِ سعادتهم وأما بعد ذلك فهي تصير إليهم لا بحسب اشتداد النعمة بل بحسب انكشاف أسرارٍ جديدة لهم مما يكون إلى يوم النشور. وهذه الزيادة تعتبر بحسب امتداد النعمة المتناولة أموراً كثيرة. وأما المسيح فقد صارت الرسالة المحتجبة إليه في أول الحبل به ولم تصر إليه بعد ذلك لامتلائه منذ بدء الحبل به كلَّ حكمةٍ ونعمة

وعلى الرابع بأن النعمة موجودة في أسرار الشريعة الجديدة وجوداً آليّاً كما توجد صورة المصنوع في آلات الصناعة بحسب صدورٍ ما من الفاعل إلى المفعول واما الرسالة فلا يقال انها تصير إلا بالنظر إلى الحد فإذاً رسالة الأقنوم الإلهي لا تصير إلى

الأسرار بل إلى الذين بالأسرار يقبلون النعمة

الفَصلُ السَّابعُ
هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس

يُتخطَّى إلى السابع أن يقال: يظهر أن الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس لأن الابن بحسب رسالته الظاهرة إلى العالم يُقال إنّه أدنى من الآب. ولم يرد في الكتاب قط ان الروح القدس أدنى من الآب. فإذاً الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس

٢ وأيضاً ان الرسالة الظاهرة تعتبر بحسب خليقةٍ ظاهرة متخذة كرسالة الابن بحسب اللحم. والروح القدس لم يتخذ خليقةً ظاهرة. فإذاً ليس يجوز أن يُقال إنّ موجود في بعض المخلوقات المنظورة على خلاف وجوده في بعض آخر إلاَّ أن يكون وجوده فيها على أنها علامة له كوجوده في الأسرار وفي جميع الأشكال الشرعية. فإذاً ليس يُرسَل الروح القدس رسالة ظاهرة أو يجب أن يُقال إنّ رسالته الظاهرة تُعتَبر بحسب جميع ما ذُكِر

٣ وأيضاً كل خليقة ظاهرة فهي مفعولٌ موضح للثالوث كله فإذاً ليس يُرسَل الروح القدس بحسب تلك المخلوقات الظاهرة مختصاً بها دون اقنوم آخر

٤ وأيضاً ان الابن قد أُرسل إرسالاً ظاهراً بحسب أشرف المخلوقات الظاهرة أي بحسب الطبيعة الإنسانية فلو كان الروح القدس يُرسَل إرسالاً ظاهراً لوجب أن يُرسَل في بعض المخلوقات الناطقة

٥ وأيضاً ما يحدث ظاهراً من الأمور الإلهية فإنما يتم على أيدي الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ و٥ و٦ فإذاً إذا كانت قد ظهرت بعض صور محسوسة فإنما كان ذلك بواسطة الملائكة وهكذا إنما يُرسَل الملائكة لا الروح القدس.

٦ وأيضاً لو كان الروح القدس يُرسَل رسالةً ظاهرة لما كان ذلك إلاَّ بياناً لرسالةٍ محتجبة لأن المحتجبات تُبيَّن بالظواهر. فإذاً من لم تصر إليه رسالة محتجبة لم يجب أيضاً أن تصير إليه رسالة ظاهرة وجميع الذين صارت إليهم رسالة محتجبة في العهد الجديد أو في العهد العتيق يجب أن تصير إليهم رسالة ظاهرة وهذا بَيِّن البطلان. فإذاً الروح القدس ليس يُرسَل رسالةً ظاهرة

لكن يعارض ذلك أن متى ذكر في ف ٣ ان الروح القدس نزل على السيد حين اعتماده في صورة حمامة

والجواب أن يُقال إنّ اللّه يعتني بجميع الأشياء بحسب طريقة كل منها. وطريقةٌ طبيعيةٌ للإنسان أَن يهتدي بالظواهر إلى المحتجبات كما يتضح مما مرَّ في مب ١٢ ف ١٢ ولذا وجب أن تُكشَف محجوبات اللّه للإنسان بالظواهر فإذاً كما أن اللّه كشف للناس على نحوٍ ما نفسَهُ وصدوريَهِ الأزليين بالمخلوقات الظاهرة بحسب بعض العلائم كذلك كان من المناسب أن تُكشَف أيضاً رسالة الأقنومين الإلهيين المحتجبة بحسب بعض مخلوقاتٍ ظاهرة ولكن لا على نحوٍ واحدٍ فيهما لأن الروح القدس من حيث يصدر بطريق المحبة يناسبه أن يكون موهبة التقديس والابن من حيث هو مبدأُ الروح القدس يناسبه أن يكون صانع هذا التقديس ولذا أُرسل الابن ارسالاً ظاهراً على أنه صانع التقديس وأُرسل الروح القدس إِرسالاً ظاهراً على أنه علامة التقديس

إذاً أجيب على الأول بأن الابن قد اتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلَّى فيها مع وحدة الأقنوم بحيث ان ما يقال على تلك الخليقة يجوز قوله على ابن اللّه وهكذا يُقال إنّ الابن أدنى من الآب باعتبار الطبيعة المتخَذة وأما الروح القدس فلم يتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلى فيها مع وحدة الأقنوم بحيث ان ما يصدق عليها يُحمَل عليه فإذاً ليس يجوز أن يُقال إنّه أدنى من الآب باعتبار الخليقة الظاهرة

وعلى الثاني بأن رسالة الروح القدس الظاهرة لا تُعتَبر بحسب الرؤْيا الوهمية التي

هي الرؤْيا النبوية لأن الرؤْيا النبوية لا تبدو للأعين الجسمانية بصور جسمانية بل إنما تكون في الروح بصور الأجسام الروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٦ وتلك الحمامة وتلك النار إنما رآهما بالابصار. وأيضاً فالروح القدس لم يكن بالنسبة إلى هذه الصور كالمسيح بالنسبة إلى الصخرة لقوله في ١ كور ١٠ «والصخرة كانت المسيح» لأن تلك الصخرة كانت موجودة من قبل وإنما دُعيت باسم المسيح الذي كانت تدل عليه تشبيهاً له بها في طريقة الفعل. وأما تلك الحمامة وتلك النار فقد وجدنا بداهةً للدلالة على ذلك فقط إلا أنهما شبيهتان في ما يظهر بذلك اللهيب الذي ظهر لموسى في العليقة وبذلك العمود الذي كان يتبعه الشعب في التيه أو بتلك البروق والرعود التي حدثت حينما أُنزلت الشريعة في الجبل لأن شكل هذه الأمور الجسماني إنما وُجد ليدل على أمر وينبئ به قبل وقوعه فهكذا إذاً يتضح أن الرسالة الظاهرة لا تعتبر بحسب الرؤَى النبوية التي كانت وهمية لا جسمانية ولا في علائم العهد العتيق والجديد السرية التي تستعمل بها أشياء سابقة في الوجود للدلالة على شيء. على أن الروح القدس يُقال إنّه أُرسل إرسالاً ظاهراً من حيث قد تجلى في بعض المخلوقات على أنها علائم وُجدت خصوصاً للدلالة على رسالته

وعلى الثالث بأن تلك المخلوقات الظاهرة وان كانت عَمل الثالوث كله إلاَّ أنها صُنِعت لتدل بالخصوص على هذا الأقنوم أو ذاك لأنه كما يُدَل على الآب والابن والروح القدس بأسماءٍ مختلفة كذلك جاز أن يدل عليهم بأشياءَ مختلفة أيضاً وان لم يكن بينهم شيء من الافتراق أو الاختلاف

وعلى الرابع بأن أقنوم الابن قد وجب أن يُعلَن كصانع التقديس كما مرَّ في جرم الفصل ولذا وجب أن تصير رسالته الظاهرة بحسب الطبيعة الناطقة التي من شأْنها أن تفعل ويناسبها أن تقدَّس وجاز أن تكون علامة التقديس أيَّ خليقة أُخرى. ولم يجب أيضاً أن يتخذ الروح القدس الخليقة الظاهرة الموجودة خاصةً

للدلالة على ذلك مع وحدة الأقنوم لأنه لا يتخذها لفعل شيءٍ بل للدلالة فقط ولذلك لم يجب أيضاً بقاؤُها إلا رَيْثَما تُتِمُّ وظيفتها

وعلى الخامس بأن تلك المخلوقات الظاهرة قد تكونت بواسطة الملائكة لكن لا للدلالة على أقنوم الملاك بل للدلالة على أقنوم الروح القدس. فإذاً لما كان وجود الروح القدس في تلك المخلوقات الظاهرة كوجود المُعلَّم في العلامة فلذلك يُقال إنّ الروح القدس يُرسَل بحسبها رسالةً ظاهرةً لا الملاك

وعلى السادس بأن الرسالة المحتجبة لا تقتضي بالضرورة أن تُبيَّن بعلامة ظاهرة خارجة بل إنما يُعطَى كل واحدٍ إظهارَ الروح للمنفعة كما قال الرسول في ١ كور ١٢: ٧ أي منفعة الكنيسة. وهذه المنفعة راجعة إلى إثبات الإيمان وانتشاره بهذه العلائم الظاهرة وهذا قد تم على الخصوص بالمسيح والرسل كقول الرسول في عبر ٢: ٣ «قد نُطِقَ به على لسان الرب أولاً تم ثبَّته لنا الذين سمعوه» ولذلك وجب أن تصير رسالة الروح القدس الظاهرة بالخصوص إلى المسيح والرسل وبعض القديسين الأولين الذين أسسوا الكنيسة على نحوٍ ما ولكنها صارت إلى المسيح لتبيِّن الرسالة المحتجبة التي صارت إليه لا حينئذٍ بل في ابتداءِ الحبل به وصارت الرسالة الظاهرة إليه أيضاً حين اعتمادهِ في صورة الحمامة التي هي حيوان كثير التوليد لبيان سلطان المسيح على منح النعمة بالتوليد الثاني الروحاني ولذا رَعَدَ صوت الآب قائلاً كما في متى ٣: ١٧ «هذا هو ابني الحبيب» ليتولد الغير توليداً ثانياً على مثال ابنه الوحيد. وصارت إليه حين تجلِّيه في صورة سحابة منيرة لبيان غزارة التعليم ولذا قيل في متى ١٧: ٥ «فله اسمعوا» وأما الرسل فقد صارت إليهم في صورة نفخةٍ لبيان السلطان على توزيع الأسرار ولذا قيل في يو ٢٠: ٢٣ «من غفرتم خطاياهم تغفر لهم» وصارت إليهم أيضاً في صورة السنة نارية لبيان فرض التعليم ولذا قيل في أع ٢: ٤ «وطفقوا يتكلمون بلغات أخرى» وأما آباءُ العهد العتيق فلم يجب أن تصير إليهم رسالة الروح

القدس الظاهرة لأنه كان واجباً أن تتم أولاً رسالة الابن الظاهرة لأن الروح القدس يُظهِر الابن كما أن الابن يُظهِر الآب ومع ذلك فالأقانيم الإلهية قد تجلت ظاهراً لآباء العهد العتيق غير أن تلك التجليات لا يجوز أن تدعى رسالاتٍ ظاهرة لأنها لم تصر لتدل بالخصوص على حلول الأقنوم الإلهي بالنعمة بل لبيان شيءٍ آخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ١٧

الفصلُ الثامنُ

هل لا يُرسَل أقنومٌ إلهيٌّ إلا من الأقنوم الذي يصدر عنهُ هو منذ الأزل

يُتخطَّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أنه ليس يُرسَل أقنومٌ إلهيٌّ إلا من الأقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الأزل لأن الآب لا يُرسَل من أحد لعدم صدوره عن أحد كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤. فإذاً إذا أُرسل أقنومٌ إلهيٌ من آخر يجب أن يكون صادراً عنه

٢ وأيضاً ان المُرسِل له سلطةٌ على المُرسَل. وليس يجوز وقوع سلطةٍ على أقنومٍ إلهيٍ إلا بحسب الأصل فقط. فإذاً لا بد أن يكون الأقنوم الإلهيُّ المُرسَل صادراً عن الأقنوم المُرسِل

٣ وأيضاً لو جاز إرسال أقنومٍ إلهيٍ ممَّن ليس هو صادراً عنه لم يكن مانعٌ من القول بأن الروح القدس يُعطَى من الإنسان وان لم يكن صادراً عنه. وهذا منافٍ لما قاله اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥. فإذاً ليس يُرسَل أقنومٌ إلهيٌ إلا من الأقنوم الذي يصدر عنه هو

لكن يعارض ذلك أن الابن يُرسَل من الروح القدس كقوله في اش ٤٨: ١٦ «الآن السيدُ الربُّ أرسلني هو وروحه» والابن ليس صادراً عن الروح القدس. فإذاً يُرسَل أقنومٌ إلهيٌّ ممَّن ليس هو صادراً عنه

والجواب أن يُقال إنّ في هذه المسئلة خلافاً فذهب قومٌ إلى أنه ليس يُرسَل أقنومٌ

إلهيٌّ إلا ممَّن هو صادرٌ عنه منذ الأزل وعلى هذا متى قيل ابن اللّه مُرسَلٌ من الروح القدس يجب حمله على الطبيعة الإنسانية التي بحسبها أُرسل الابن من الروح القدس للدعوة الإنجيلية. وقال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٥ «الابن يُرسَل من نفسه ومن الروح القدس والروح القدس أيضاً يُرسَل من نفسه ومن الابن بحيث أنه ليس يجوز في اللّه على كل أقنوم أن يُرسَل بل إنما يجوز ذلك على الأقنوم الصادر عن آخر فقط ويجوز على كل أقنومٍ أن يُرسِل» وكلا القولين حقٌّ من وجه لأنه متى قيل أن أقنوماً يُرسَل يُفهَم من ذلك الأقنومُ الصادر عن آخر والمفعولُ الظاهر أو المحتجب الذي بحسبه تعتبر رسالة الأقنوم الإلهي. فإذاً إذا أريد بالمُرسِل انه مبدأُ الأقنوم المُرسَل فليس يُرسِل إلا الأقنومُ الذي هو مبدأٌ للأقنوم المُرسَل وعلى هذا فإنما يُرسَل الابن من الآب فقط والروح القدس من الآب والابن. وأما إذا أريد بالأقنوم أنه مبدأُ المفعول الذي بحسبه تُعتَبر الرسالة فالثالوث كله يُرسِل الأقنوم المُرسَل وليس يلزم من ذلك أن الإنسان يعطي الروح القدس إذ ليس يقدر أن يُصدِر مفعول النعمة. وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

باب في الخلق والإبداع

المبحثُ الرابعُ والأربعون
في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الأولى لجميع الموجودات
وفيه أربعة فصول

بعد النظر في الأقانيم بقي النظر في صدور المخلوقات عن اللّه وسيكون ذلك على ثلاثة أقسام. فسيُنظَر أولاً في صدور المخلوقات. وثانياً في تمايزها وثالثاً في حفظها وتدبيرها ــ والأول

فيهِ ثلاثة أبحاث. الأول في العلة الأُولى للموجودات. الثاني في كيفية صدور المخلوقات. الثالث في بدء مدة الأشياء. أما الأول فالبحث فيهِ يدور على أربع مسائل ــ ١ هل اللّه هو العلة الفاعلية لجميع الموجودات ــ ٢ هل الهيولى الأولى مخلوقةٌ من اللّه أو هي مبدأٌ مساوٍ للّه في الرتبة ــ ٣ هل اللّه هو العلة المثالية للأشياء أو ان لها مُثُلاً أخرى من دونهِ ــ ٤ هل هو العلة الغائية للأشياء

الفصلُ الأوَّلُ

هل من الضرورة أن يكون كل موجودٍ مخلوقاً من الله

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أنه ليس من الضرورة أن يكون كل موجودٍ مخلوقاً من اللّه إذ ليس يمتنع وجود شيءٍ من دون ما هو خارجٌ عن حقيقته كوجود الإنسان من دون البياض. ونسبة المعلول إلى العلة ليست من حقيقة الموجودات في ما يظهر لجواز تعقل بعض الموجودات من دونها. فإذاً يجوز وجوده من دونها فإذاً ليس يمتنع وجود بعض موجوداتٍ غير مخلوقةٍ من اللّه

٢ وأيضاً إنما يفتقر شيءٌ إلى علةٍ فاعلية في وجوده فما يستحيل لا وجوده ليس يفتقر إلى علةٍ فاعلية. وليس شيءٌ من الواجبات يجوز أن لا يوجد لأن ما كان واجب الوجود يستحيل ان لا يوجد. فإذاً لما كان كثيرٌ من الأشياءِ واجب الوجود يظهر أن ليس كل موجودٍ مخلوقاً من اللّه

٣ وأيضاً كل ما له علةٌ فيجوز أن يُبرهَن عليه من علته. والرياضيات لا يُبرهَن فيها بالعلة الفاعلة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٣ م ٤. فإذاً ليست جميع الموجودات صادرةً عن اللّه صدورها عن العلة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١١: ٣٦ «كل شيءٍ هو منه وبه وفيه»

والجواب أن يقال لا بدَّ من القول بأن كل موجودٍ كيف كان وجوده صادرٌ عن اللّه لأنه إذا وجد شيءٌ في شيءٍ بالمشاركة فلا بدَّ أن يكون مسبَّباً فيه عما هو موجودٌ فيه بالذات كما أن الحديد يصير ذا نارٍ من النار وقد حققنا في مب ٣ ف ٤ عند كلامنا على البساطة الإلهية ان اللّه هو نفس الوجود القائم بنفسه وحققنا

أيضاً في مب ١١ ف ٣ و ٤ ان الوجود القائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا واحداً كما أن البياض لو كان قائماً بنفسه لما أمكن أن يكون إلا واحداً إذ إنما تتكثر البياضات بحسب القوابل. فإذاً يلزم أن جميع ما سوى اللّه ليس نفس وجوده بل موجوداً بالمشاركة. فإذاً لا بد أن تكون جميع الموجودات المختلفة في درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه صادرةً عن موجودٍ واحدٍ أولٍ بالغٍ نهاية الكمال في الوجود وبناءً على هذا قال أفلاطون لا بدَّ من إثبات الوحدة قبل كل كثرة وقال ارسطو في الإلهيات ك ٢ م ٤ ما هو موجود بغاية الوجود وحقٌ بغاية الحقِّيَّة فهو علةٌ لكل موجودٍ ولكل حقٍ كما أن ما هو حارٌّ بغاية الحرارة علةٌ لكل حرارة

إذاً أجيب على الأول بأن النسبة إلى العلة وان لم تكن داخلةً في حد الموجود المعلول إلا أنها لاحقةٌ لما هو من حقيقته لاستلزام كون شيءٍ موجوداً بالمشاركة أن يكون معلولاً لآخر. فإذاً ما هو موجودٌ على هذا النحو يستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً كاستحالة وجود إنسانٍ من دون أن يكون قابل الضحك إلا أنه لما كانت المعلولية خارجةً عن حقيقة الموجود على الإطلاق كان هناك موجودٌ ما غير معلول

وعلى الثاني بأن هذا الاعتبار قد حمل بعضاً على القول بأن الواجب لا علة له كما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٦ إلا أن ذلك يتضح بطلانه من العلوم البرهانية حيث تكون المبادئُ الواجبة عللاً لنتائج واجبة ولذا قال ارسطو في الإلهيات ك ٥ م ٦ «من الموجودات الواجبة ما يوجد علةٌ لوجوبه». فإذاً العلة الفاعلة ليس مقتضاة بسبب جواز عدم وجود المعلول فقط بل لأنَّ المعلول لا يوجد إذا لم تكن هي موجودةً فإن هذه الشرطية صادقةٌ سواءٌ كان المقدَّم والتالي ممكنين أو مستحيلين

وعلى الثالث بأن الرياضيات تعتبر مجردةً بحسب الاعتبار وان لم تكن مجردةً بحسب الوجود وكل شيءٍ فإنما يكون له علة فاعلة على حسب ما هو موجود. فإذاً الرياضيات وان كان لها علة فاعلة لا يعتبرها الرياضيُّ بحسب نسبتها إلى العلة

الفاعلة ولذا ليس يُبرهَن في العلوم الرياضية على شيءٍ من العلة الفاعلة

الفصلُ الثَّاني
هل الهيولى الأُولى مخلوقةٌ من الله

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الهيولى الأُولى ليست مخلوقةً من اللّه لأن كل ما يُصنَع فهو يتركب من محل ومن شيءٍ آخر كما في الطبيعيات ك ١ م ٦٢ والهيولى الأولى ليس لها محلٌ. فإذاً يستحيل أن تكون مصنوعةً من اللّه

٢ وأيضاً ان كلاً من الفعل والانفعال قسيمٌ للآخر وكما أن المبدأ الأول الفعلي هو اللّه كذلك المبدأُ الأول الانفعالي هو الهيولى. فإذاً اللّه والهيولى الأُولى مبدآن كلٌ منهما قسيمٌ للآخر وليس أحدهما صادراً عن الآخر

٣ وأيضاً كل فاعلٍ فإنه يفعل ما يشبهه وعلى هذا لما كان كل فاعل يفعل من جهة ما هو موجودٌ بالفعل يلزم أن يكون كل مفعولٍ موجوداً بالفعل على نحوٍ من الأنحاءِ. والهيولى الأولى من جهة ما هي كذلك موجودةٌ بالقوة فقط. فإذاً ينافي حقيقة الهيولى الأُولى أن تكون مفعولةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٧ «قد صنعتَ أيها الرب شيئين أحدهما قريبٌ منك وهو الملاك والثاني قريبٌ من العدم وهو الهيولى الأُولى»

والجواب أن يُقال ان الفلاسفة المتقدمين قد توصلوا إلى معرفة الحقيقة بالتدريج شيئاً فشيئاً لأنهم لشدة أنهما كهم أولاً في الجهل لم يكونوا يعتبرون أنه يوجد غير الأجسام المحسوسة والذين منهم كانوا يثبتون الحركة في الأجسام لم يكونوا يعتبرون الحركة إلا بحسب بعض العوارض كالتخلخل والتكاثف بالاجتماع والافتراق ولما كان جوهر الأجسام عندهم غير مخلوقٍ كانوا يعللون هذه الاستحالات العرضية ببعض عللٍ كالتآلف أو التنافر أو العقل أو نحو ذلك لكنهم لما ترقوا بعد ذلك في مدارج المعرفة ميزوا بالعقل بين الصورة الجوهرية والهيولى التي كانوا يجعلونها غير

مخلوقة وعلموا أن التغيير يقع في الأجسام من جهة الصور الذاتية وقد كانوا يجعلون لتلك التغييرات عللاً أعم كالدائرة الملتوية كما قال أرسطو في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ أو الصور كما قال أفلاطون إلاَّ أنه لا بد من اعتبار أن الهيولى تتحصر بالصورة في نوعٍ معيَّنٍ كما أن جوهر أحد الأنواع ينحصر بالعرَض الطارئ عليه في حالٍ معيَّنةٍ من الوجود على مثال ما ينحصر الإنسان بالأبيض. فإذاً كلا هذين الفيلسوفين قد اعتبرا الموجود باعتبار جزئيٍّ أي من جهة ما هو هذا الموجود أو من جهة ما هو موجود على هذا الحال وهكذا عللا الأشياء بعلل فاعلة جزئية. ثم ارتقى بعض إلى اعتبار الموجود من جهة ما هو موجود واعتبروا علة الأشياء لا من جهة ما هي هذه الموجودات أو من جهة ما هي موجودة على هذه الحال بل من جهة ما هي موجودات فإذاً ما هو علة الأشياء من جهة ما هي موجودات يجب أن يكون علةً لها لا من جهة ما هي على هذه الحال بالصور العرضية ولا من جهة ما هي هذه بالصور الجوهرية فقط بل من جهة كل ما يرجع إلى وجودها بنحو من الأنحاءِ أيضاً وهكذا يجب جعل الهيولى الأولى أيضاً مخلوقةً من العلة الكلية للموجودات

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك على الصنع الجزئي الذي يكون بالاستحالة من صورة إلى أخرى عرضية أو جوهرية وكلامنا هنا على الأشياءِ بحسب صدورها عن المبدإِ الكلي للوجود وهذا الصدور لا تخرج عنه الهيولى وان خرجت عن الوجه الأول من الصنع

وعلى الثاني بأن الانفعال هو معلول الفعل فالصواب إذاً يقتضي أن يكون المبدأُ الأول الانفعالي معلولاً للمبدإِ الأول الفعلي لأن كل ناقص فهو صادرٌ عن الكامل لوجوب كون المبدإِ الأول في غاية الكمال كما قال أرسطو في الإلهيات ك ١٢ م ٤٠

وعلى الثالث بأن تلك الحجة لا تقضي بكون الهيولى ليست مخلوقة بل بكونها ليست مخلوقة بدون صورة لأنه وان كان كل مخلوق موجوداً بالفعل إلاَّ أنه ليس فعلاً

صرفاً فإذاً ما هو من جهة القوة أيضاً يجب أن يكون مخلوقاً إذا كان كل ما يرجع إلى وجوده مخلوقاً

الفصلُ الثَّالثُ

هل العلة المثالية للمخلوقات شيءٌ غير الله

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن العلة المثالية للمخلوقات شيءٌ غير اللّه لأن الصورة تكون مشابهةً للمثال. والمخلوقات بعيدة عن الشبه الإلهي. فإذاً ليس اللّه علتها المثالية

٢ وأيضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ إلى ما بالذات كما يُرَدُّ ذو النار إلى النار على ما مرَّ في الفصل الأول. وجميع ما في الأشياءِ المحسوسة فهو بالمشاركة في نوع من الأنواع وهذا واضح من أن ما يرجع إلى حقيقة النوع لا يوجد وحده في شيءٍ من المحسوسات بل تنضمُّ المبادئُ المشخِّصة إلى مبادئِ النوع فإذاً لا بد من إثبات أنواع موجودة بالذات كالإنسان بالذات والفرس بالذات ونحوهما وهذه تُدعَى مُثُلاً فإذاً المُثُل أشياءُ خارجة عن اللّه

٣ وأيضاً ان العلوم والحدود تتعلق بالأنواع لا بحسب كونها في الجزئيات لأن الجزئيات ليست موضوعاً للعلم ولا للحد. فإذاً يوجد بعض موجودات هي موجودات أو أنواع لا في الجزئيات وهذه يقال لها مُثُلٌ. فإذاً يلزم ما تقدم

٤ وأيضاً ان هذا عينه يظهر من قول ديونيسيوس في كتاب الأسماءِ الإلهية ب ٥ مقا ١ «ان مطلق الكون بالذات متقدم على الكون حيوةً بالذات والكون حكمةً بالذات»

لكن يعارض ذلك أن المثال هو عين الصورة. والصور هي الأشباح الأصيلة المندرجة في التعقل الإلهي كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦. فإذاً ليست مُثُل الأشياء خارجة عن اللّه

والجواب أن يُقال إنّ اللّه هو العلة الأولى المثالية لجميع الأشياء ولإيضاح ذلك فليُلاحَظ ان المثال إنما هو ضروري لإصدار شيءٍ ليلبس المفعول صورةً معينة فإن الصانع إنما يُصدِر صورة معينة في المادة بسبب المثال الذي يراعيه خارجاً كان أو متصوَّراً في الذهن داخلاً. وواضحٌ أن الأشياءَ التي تحدث بالطبع تلبس صوراً معيَّنة وهذا التعيين للصور يجب اسناده إلى الحكمة الإلهية التي أبدعت ترتيب الكون القائم في تمايز الأشياء إسنادَ الشيء إلى مبدئه الأول. ولذا يجب أن يُقال إنّ الحكمة الإلهية مشتملة على حقائق جميع الأشياء التي سميناها في مب ١٥ ف ١ صُوَراً أي أشباحاً مثالثة قائمة في العقل الإلهي وهذه الصور وان تكثرت بحسب النظر إلى الأشياءِ لكنها ليست في الحقيقة مغايرةً للذات الإلهية من حيث أنه يجوز أن يشترك في شبهها أشياء مختلفة على أنحاءٍ مختلفة. فاللّه إذاً هو المثال الأول لجميع الأشياءِ ويجوز أيضاً في المخلوقات أن يقال لبعض الأشياء مُثُلٌ لغيرها بحسب كون بعض الأشياءِ مشابهةً لغيرها اما في النوع أو في نحوٍ من المحاكاة

إذاً أجيب على الأول بأن المخلوقات وان كانت لا تتوصل إلى أن تشابه اللّه بحسب طباعها بمشابهة النوع كما يشابه الإنسانُ المولودُ الإنسانَ الوالدَ لا انها تتوصل إلى مشابهته بحسب تمثيل الحقيقة المعقولة منه تعالى كما يشابه البيتُ الذي في المادة البيتَ الذي في عقل الصانع

وعلى الثاني بأن من حقيقة الإنسان أن يوجد في الهيولى فيستحيل وجود إنسانٍ دون الهيولى. فإذاً وان كان هذا الإنسان هو بمشاركة النوع ليس يجوز مع ذلك ردُّهُ إلى شيءٍ موجودٍ بالذات في نوعهِ نفسه بل إلى نوعٍ أعلى كالجواهر المفارقة وقس عليه سائر المحسوسات

وعلى الثالث بانه وان كان كل علمٍ وحدٍّ إنما يتعلق بالموجودات فقط ليس يجب مع ذلك أن يكون وجود الأشياءِ في الخارج كوجودها في العقل لأننا بقوة العقل

الفعَّال نجرِّد الأنواع الكلية عن العلائق الجزئية وليس يجب مع ذلك أن تكون الكليات قائمة بأنفسها دون الجزئيات على أنها مُثُل الجزئيات

وعلى الرابع بأن ديونيسيوس قال في كتاب الأسماءِ الإلهية ب ١١ مقا ٤ ان الحيوة بالذات والحكمة بالذات قد يراد بهما اللّه وقد يراد بهما القوتان المفاضتان على الأشياءِ لا شيئان قائمان بأنفسهما كما قال المتقدمون

الفصلُ الرَّابعُ
هل الله هو العلة الغائية لجميع الأشياء

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس هو العلة الغائية لجميع الأشياءِ لأن لفعل لأجل غاية يظهر أنه من شأْن مفتقرٍ إلى الغاية. واللّه ليس مفتقراً إلى شيءٍ. فإذاً ليس يلائمه أن يفعل لأجل غايةٍ

٢ وأيضاً ان غايةَ التوليد وصورةَ المتولد والفاعلَ ليست واحداً بالعدد كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ لأن غاية التوليد هي صورة المتولِّد. واللّه هو الفاعل الأول لجميع الأشياءِ. فإذاً ليس هو العلة الغائية لجميع الأشياءِ

٣ وأيضاً ان الغاية تشتاقها جميع الأشياءِ. واللّه لا تشتاقه جميع الأشياءِ لعدم معرفة جميع الأشياءِ له. فإذاً ليس غايةً لجميع الأشياءِ

٤ وأيضاً ان العلة الغائية هي الأُولى بين العلل فلو كان اللّه هو العلة الفاعلة والعلة الغائية لكان فيه متقدمٌ ومتأَخرٌ وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول الكتاب في ام ١٦: ٤ «الرب صنَع الجميع لأجله»

والجواب أن يُقال إنّ كل فاعلٍ يفعل لغايةٍ وإلا لما حصل عن فعله هذا مرجَّحاً على ذاك إلا اتفاقاً. وغاية الفاعل والمنفعل من جهة ما هما كذلك واحدةٌ بعينها لكن على نحوٍ مختلفٍ لأن ما يقصد الفاعل تأثيره وما يقصد المنفعل قبوله واحدٌ بعينه ومن الأشياءِ ما هو فاعلٌ ومنفعلٌ معاً وهي الفواعل الناقصة وهذه يناسبها أن تقصد

في فعلها إدراك شيءٍ وأما الفاعل الأول الذي هو فاعلٌ فقط فلا يناسبه أن يفعل لإدراك غايةٍ بل إنما يقصد أن يُشرِك في كماله الذي هو خيريته. وكل خليقةٍ تقصد إدراك كمالها الذي هو شبه الكمال الإلهي والخيرية الإلهية. فإذاً الخيرية الإلهية هي غاية جميع الأشياءِ

إذاً أجيب على الأول بأن الفعل عن افتقارٍ إنما هو من شأن الفاعل الناقص الذي من شأنه أن يفعل وينفعل وهذا لا يناسب اللّه ولذا فهو وحده بالغ نهاية السخاءِ لأنه ليس يفعل لأجل نفعه بل لأجل خيريته فقط

وعلى الثاني بأن صورة المتولد ليست غاية التوليد إلا من حيث هي شبه صورة المولِّد الذي يقصد أن يُشرِك في شبهه وإلا لكانت صورة المتولد أشرف من المولِّد لأن الغاية هي أشرف من المغيَّا

وعلى الثالث بأن جميع الأشياءِ تشتاق الله على أنه غايتها باشتياقها خيراً ما بشوق عقليٍ أو حسيٍّ أو غريزيٍ وهو الذي يكون دون معرفةٍ إذ ليس لشيءٍ حقيقة الخير والمشتهَى إلا بحسب كونه مشتركاً في شبه اللّه

وعلى الرابع بأنه لما كان اللّه هو العلة الفاعلية والمثالية والغائية لجميع الأشياءِ وكانت الهيولى الأُولى صادرةً عنه لزم كون المبدإِ الأول لجميع الأشياءِ واحداً في الحقيقة وليس يمتنع مع ذلك أن يُعتبر فيه أشياءُ كثيرة بالاعتبار يكون بعضها متقدماً عند عقلنا على البعض الآخر

المبحثُ الخامسُ والأربعونَ
في كيفية صدور الأشياءِ عن المبدإِ الأول ـ وفيه ثمانية فصول

ثم يبحَث في كيفية صدور الأشياءِ عن المبدإِ الأول أي في الخلق والإبداع والبحث فيهِ يدور

على ثماني مسائل ــ ١ في أن الخلق ما هو ــ ٢ هل يقدر اللّه أن يخلق شيئاً ــ ٣ هل الخلق موجودٌ ما في طبيعة الأشياءِ ــ ٤ في ما يجوز أن يُخلَق ــ ٥ هل الخلق خاصٌ باللّه وحده ــ ٦ هل هو عامٌ للثالوث كلهِ أو خاصٌ بأقنومٍ واحدٍ ــ ٧ هل يوجد في المخلوقات أثرُ الثالوث ــ ٨ هل يخالط فعلُ الخلق أفعالَ الطبيعة والإرادة

الفصلُ الأوَّلُ

هل الخلق إحداث شيءٍ من لا شيءٍ

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس إحداث شيءٍ من لا شيءٍ فقد قال اوغسطينوس في رده على خصم الشريعة والأنبياءِ ك ١ ب ٢٨ «الإِحداث إيجاد ما لم يكن أصلاً والخلق إيجادُ مما كان يجعله مقوّماً لشيءٍ»

٢ وأيضاً ان شرف الفعل والحركة يعتبر من الأَطراف. فإذاً الفعل الذي من خيرٍ إلى خيرٍ ومن موجودٍ إلى موجودٍ هو أشرف من الفعل الذي من لا شيءٍ إلى شيءٍ. والخلق يظهر أنه فعل بالغ غاية الشرف وانه الأول بين جميع الأفعال. فإذاً ليس هو من لا شيءٍ إلى شيءٍ بل بالأَحرى من موجودٍ إلى موجودٍ

٣ وأيضاً ان من تفيد السببية ولا سيما المادية كما إذا قلنا هذا التمثال مصنوعٌ من نحاس. والعدم لا يمكن أن يكون مادةً للموجود ولا علةً له بوجهٍ من الوجوه. فإذاً ليس الخلق إحداث شيءٍ من لا شيءٍ

لكن يعارض ذلك أن الشارح كتب على قول التكوين ١ في البدء خلق اللّه السماوات الخ ما نصه «الخلق إحداث شيءٍ من لا شيءٍ»

والجواب أن يقال ليس يجب اعتبار صدور موجودٍ جزئيٍ عن فاعلٍ جزئيٍ فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي اللّه كما مرَّ في ف ٢ من المبحث السابق وهذا الصدور هو الذي نخصُّهُ بالخلق. وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدَّر له وجودٌ قبل صدورهِ كما إذا وُلِدَ إنسانٌ فإنه لم يكن قبل ذلك إنساناً بل إنما يحدث الإنسان من لا إنسانٍ والأبيض من لا أبيض. فإذاً

إذا اعتُبِرَ صدور الموجود الكلي كله عن المبدإ الأول يستحيل تقدير موجودٍ قبل هذا الصدور. واللاشيءُ هو نفس اللاموجود. فإذاً كما أن توليد الإنسان يكون من لا موجود أي من لا إنسانٍ كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجودٍ أي من لا شيءٍ

إذاً أجيب على الأول بأن اوغسطينوس استعمل لفظ الخلق بالاشتراك بحسبما يقال لشيءٍ انه يُخلَق متى استحال إلى حالٍ أحسن كقولهم خُلِقَ رجلٌ اسقفاً ونحن لا نريد بالخلق هذا المعنى بل المعنى المارّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف إليه. فإذاً كلما كان طرف إليه أشرف وأسبق كان التغيير أكمل وأسبق ولو كان طرف منه المقابل لطرف إليه أنقص كما أن التوليد مطلقاً هو أشرف من الاستحالة ومتقدمٌ عليها بسبب ان الصورة الجوهرية هي أشرف من الصورة العرضية مع ان عدم الصورة الجوهرية الذي هو طرف منه في التوليد انقص من ضده الذي هو طرف منه في الاستحالة وكذا الخلق فإنه أكمل من التوليد والاستحالة ومتقدمٌ عليهما لأن طرف إليه هو جوهر الشيء بأسرهِ وما يُعتبر كطرف منه هو اللاموجود على الإطلاق

وعلى الثالث بأنه متى قيل أن شيئاً يُصنَع من لا شيءٍ فليست من دالةً على السببية المادية بل على نسبةٍ ترتيبية فقط فهي مثلُها في قولنا أن الظهر يصير من الصباح أي بعَد الصباح ولكن يجب أن يُعلَم أن من هذه تحتمل أن تكون واقعةً على النفي المستفاد من لفظ لا شيء وأن يكون النفي واقعاً عليها فإن كان الأول كانت مفيدةً للنسبة الترتيبية فتكون دالةً على نسبة الموجود إلى اللاوجود السابق. وان كان الثاني لم تفد نسبةً ترتيبيةً فيكون معنى قولنا يحدث من لا شيءٍ لا يحدث من شيءٍ كما إذا قيل فلانٌ يتكلم على لا شيءٍ أي لا يتكلم على شيءٍ وعلى كلا المعنيين يكون قولنا أن شيئاً يُصنَع من لا شيءٍ صادقاً إلا أَن من على المعنى

الأول تفيد النسبة الترتيبية وعلى المعنى الثاني تفيد السببية المادية المنفية

الفصلُ الثَّاني
هل يقدر الله أن يخلق شيئاً

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن اللّه ليس يقدر أن يخلق شيئاً لأن اجماع الفلاسفة المتقدمين منعقدٌ على هذا الأصل وهو «ليس يُصنَع شيءٌ من لا شيءٍ» كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٤ واضداد المبادئ الأُولى ليست مقدورةً للّه بحيث يجعل أن لا يكون الكل أعظم من أحد أجزائه أو أَنَّ نفي شيءٍ وإثباته يجتمعان معاً. فإذاً ليس يقدر أيضاً أن يُحدِث أو يخلق شيئاً من لا شيءٍ

٢ وأيضاً إذا كان أَنْ يَخلُق هو أن يَفْعَل شيئاً من لا شيءٍ فأَنْ يُخلَق هو أَنْ يُفعَل وكل أَنْ يُفعَل فهو أَنْ يتغيَّر. فإذاً الخلق هو التغيير وكل تغييرٍ فهو في موضوع كما يتضح من حد الحركة لأن الحركة هي فعلُ موجودٍ بالقوة. فإذاً يستحيل أن يَصنع اللّه شيئاً من لا شيءٍ

٣ وأيضاً ما قد فُعِلَ فقد كان بالضرورة وقتاً ما يُفعَل. ولا يجوز أن يُقال إنّ ما يُخلَق فهو يُفعَل وفُعِلَ معاً لأن ما كان من الموجودات القارة يُفعَل فليس بموجودٍ وما فُعِل فهو موجود فيلزم وجود شيءٍ وعدم وجودهِ معاً فإذاً إذا كان شيءٌ يُفعَل فأَنْ يُفعَل متقدمٌ فيه على أَنْ فُعِلَ. وليس يمكن ذلك إلا إذا سبق وجود موضوع يستند إليه أَنْ يُفعَل. فإذاً ليس يمكن أن يُفعَل شيءٌ من لا شيءٍ

٤ وأيضاً ليس يمكن قطع مسافةٍ غير متناهية. وبين الموجود والعدم مسافة غير متناهية. فإذاً ليس يمكن أن يُفعَل شيءٌ من لا شيءٍ

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدءِ خلق اللّه السماوات والأرض» وقد كتب عليه الشارح ما نصه «الخلقُ إحداث شيءٍ من لا شيءٍ»

والجواب ان يقال ليس أنه لا يستحيل أن يخلق اللّه شيئاً من العدم فقط بل لا

بدَّ من جعل الأشياءِ مخلوقة من اللّه كما يؤْخذ مما أسلفناه في المبحث السابق ف ١ لأن كل من يفعل شيئاً من شيءٍ آخر فما يَفعَل منه يسبق وجوده على فعله وليسَ يصدر بمجرَّد الفعل كما يصنع الصانع من الأشياءِ الطبيعية كالخشب والنحاس اللذين لا يصدران بفعل الصناعة بل بفعل الطبيعة. والطبيعة أيضاً إنما تُصدِر الأشياء الطبيعية من حيث الصورة فقط وأما المادة فانها تقتضي تقدم وجودها. فإذاً لو كان اللّه لا يفعل شيئاً إلاَّ من شيءٍ سابق في الوجود لم يكن ذلك السابق معلولاً لهُ وقد حققنا في المبحث السابق ف ١ و٢ انه يستحيل وجود شيءٍ غير صادر عن اللّه الذي هو العلة الكلية للوجود بأسره. فإذاً لا بدَّ أن يُقال إنّ اللّه يُصدِر الأشياء إلى الوجود من العدم

إذاً أجيب على الأول بأنه قد مرَّ في المبحث السابق ف ٢ ان متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا إلاَّ صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل إلاَّ في موجود سابق ولذلك اجمعوا على أنه ليس يُفعَل شيءٌ من لا شيء إلاَّ أن هذا الأصل لا محل له في الصدور الأول عن مبدإِ الأشياءِ الكلي

وعلى الثاني بأن الخلق ليس تغييراً إلاَّ بحسب طريقة التصوُّر فقط لأن من حقيقة التغيير أن يكون شيء بعينه في الحال على خلاف ما كان عليه من قبل إذ قد يكون موجودٌ بعينه بالفعل مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل كما في الحركات التي بحسب الكم والكيف وقد يكون موجودٌ بعينه بالقوة فقط كما في التغيير بحسب الجوهر الذي موضوعه الهيولى. على أن الخلق الذي به يصدر جوهر الشيء بأسرهِ لا يمكن فيه اعتبار شيءٍ واحد بعينه مختلفاً في الحال عمَّا كان عليه من قبل إلاَّ عند العقل فقط كما إذا عُقِل ان شيئاً لم يكن موجوداً من قبل بالكلية ثم وُجِدَ بعد ذلك. ولمَّا كان الفعل والانفعال يتفقان في جوهر الحركة الواحد ويختلفان بحسب اختلاف النسبة فقط كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و٢١ يجب أنه إذا ارتفعت الحركة لا يبقى إلاَّ

النسبتان المختلفتان بين الخالق والمخلوق ولمَّا كانت طريقة التعبير تابعة لطريقة التعقل كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ فُسِرَّ الخلق بطريقة التغيير ولذلك يُقال إنّ الخلق إِحداث شيء من العدم وان كان أَنْ يَفعل وأَنْ يُفعَل اليق بذلك من التغيير والتغير لأن أَنْ يَفعَل وأَنْ يُفعَل يدلان على نسبة العلة إلى المعلول وعلى نسبة المعلول إلى العلة وأما على التغيير فيدلان بالالتزام فقط

وعلى الثالث بأن ما يُفعَل من دون حركة يجتمع فيه أَنْ يُفعَل وأَنْ فُعِل معاً سواءٌ كان هذا الفعل حدّاً للحركة كالانارة لأن كون شيء يُنار وكونه أُنير مجتمعان معاً أو لم يكن حداً للحركة كما أن كون الكلمة تتكون في العقل وكونها تكونت هما معاً وما يُفعَل من هذه فهو يوجد إلاّ أنه متى قيل انه يُفعَل أفاد ذلك ان وجوده عن غيره وأَنَّهُ لم يكن موجوداً في زمانٍ سابقٍ. فإذاً لما كان الخلق بدون حركة كان أَنْ يُخلَق وأَنْ خُلِقَ معاً فيه

وعلى الرابع بأن ذلك الاعتراض ناشئٌ عن توهم باطل كأَنَّ بين المعدوم والموجود وسطاً غير متناهٍ وهذا بيِّن البطلان ومنشأُ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين

الفصل الثالث

هل الخلق شيءٌ في الخليقة

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس شيئاً في الخليقة لأنه كما يُنَسب الخلق الانفعالي إلى الخليقة كذلك يُنَسب الخلق الفعلي إلى الخالق. والخلق الفعلي ليس شيئاً في الخالق والالزام وجود شيء زماني في اللّه. فإذاً ليس الخلق الانفعالي شيئاً في الخليقة

٢ وأيضاً ان الواسطة بين الخالق والخليقة هي العدم. والخلق يفسَّر كواسطة بينهما لأنه ليس هو الخالق إذ ليس بأزلي ولا الخليقة والالزم جعل خلقٍ آخر يُخلَق به وهكذا

إلى غير النهاية. فإذاً ليس الخلق شيئاً في الخليقة

٣ وأيضاً لو كان الخلق شيئاً غير الجوهر المخلوق لكان عرضاً له. وكل عرضٍ فوجوده في موضوعٍ. فيلزم أن يكون الشيء المخلوق موضوعاً للخلق وهكذا يكون موضوع الخلق وطرفُهُ واحداً بعينه وهذا مستحيل لأن الموضوع متقدم على العرض وحافظ له والطرفُ متأخرٌ عن الفعل والانفعال اللذين هو طرفٌ لهما وينتهيان عند وجودهِ. فإذاً ليس الخلق شيئاً ما

لكن يعارض ذلك ان إِحداث شيءٍ بحسب الجوهر كله لأَعظمُ من إِحداثهِ بحسب الصورة الجوهرية أو العرضية. والتوليد المطلق أو المقيد الذي به يُحدَث شيءٌ بحسب الصورة الجوهرية أو العرضية شيءٌ في المولود. فبالحري أَن يكون الخلق الذي به يُحدَث شيءٌ بحسب الجوهر كله شيئاً في المخلوق

والجواب أن يُقال إنّ الخلق يُثبِت شيئاً في المخلوق بحسب الإضافة فقط لأن ما يُخلَق لا يُصنَع بالحركة أو بالتغيير لأن ما يُصنَع بالحركة أو بالتغيير فإنما يُصنَع من شيءٍ سابق في الوجود وهذا ما يحدث في الإصدارات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن حدوثه في صدور الوجود كله عن العلة الكلية لجميع الموجودات التي هي اللّه فإذاً اللّه يُصدِر الأشياءَ بالخلق من دون حركة. وإذا ارتفعت الحركة عن الفعل والانفعال لا يبقى إلا الإضافة كما مرَّ في ف ١. فالمخلَّص إذاً من ذلك أن الخلق ليس في الخليقة إلا إضافة إلى الخالق على أنه مبدأُ وجودها كما أن في الانفعال الذي يصير بالحركة إضافةً إلى مبدإِ الحركة

إذاَ أجيب على الأول بأن الخلق الفعلي يدل على فعل اللّه الذي هو عين ذاته مع إضافةٍ إلى الخليقة. وإضافة اللّه إلى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط وأما إضافة الخليقة إلى اللّه فإنها حقيقية كما مرَّ في مب ١٣ ف ٧ عند كلامنا على الأسماء الإلهية

وعلى الثاني بأنه لما كان الخلق يفسر كتغيير على ما مرَّ في الفصل الآنف والتغيير واسطة على نحوٍ ما بين المحرّك والمتحرك فُسِّرَ الخلق أيضاً كواسطة بين الخالق والخليقة إلاَّ أن الخلق الانفعالي موجودٌ في الخليقة وهو خليقةٌ وليس يجب مع ذلك أن يُخلَق بخلقٍ آخر لأن الإضافات إذ كان وجودها هو كونها تقال بالقياس إلى شيءٍ لا تضاف إلى شيءٍ بإضافات أُخر بل بأنفسها كما أسلفناه أيضاً في مب ٤٢ ف ١ عند كلامنا على مساواة الأقانيم

وعلى الثالث بأن الخليقة هي طرف الخلق بحسب تفسيره كتغيير وأما بحسب كونه إضافة حقيقية فالخليقة هي محله ومتقدمة عليه في الوجود كتقدم المحل على العرض إلاَّ أن للخلق وجه تقدم من جهة الموضوع الذي يقال بالقياس إليه وهو مبدأ الخليقة وليس يلزم مع ذلك أن يُقال إنّ الخليقة تُخلَق ما دامت موجودة لأن الخلق يتضمن نسبة الخليقة إلى الخالق مع تجددٍ ما أو ابتداءٍ

الفصلُ الرابع
هل الخلق خاص بالموجودات المركبَة والقائمَة بأنفسها

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس خاصاً بالموجودات المركبة والقائمة بأنفسها ففي كتاب العلل قض ٤ ان المخلوق الأول هو الوجود. ووجود الشيء المخلوق غير قائم بنفسه. فإذاً ليس الخلق خاصاً بالوجود القائم بنفسه والمركب

٢ وأيضاً ما يُخلَق فهو من لا شيءٍ. والمركبات ليست من لا شيءٍ بل من مركِّباتها. فإذاً الخلق ليس يلائم المركبات

٣ وأيضاً إنما يصدر خاصةً بالصدور الأول ما لهُ وجودٌ سابقٌ في الصدور الثاني كما يصدر الشيء الطبيعي بالتوليد الطبيعي الذي له وجودٌ سابقٌ في عمل الصناعة وما لهُ وجودٌ سابقٌ في التوليد الطبيعي هو الهيولى. فإذاً ما يُخلَق خاصة هو الهيولى لا المركَّب

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدءِ خلق اللّه السماوات والأرض» والسماءُ والأرض مركبتان قائمتان بأنفسهما. فإذاً الخلق خاصٌّ بالموجودات المركبة والقائمة بأنفسها

والجواب أن يُقال إنّ أَنْ يُخلَق هو أَنْ يُفعَل على نحوٍ ما كما مرَّ في ف ٢. وأَنْ يُفعَل يتجه إلى وجود الشيءِ. فإذاً أَنْ يُفعَل وأَنْ يُخلَق إنما يناسبان في الحقيقة ما يناسبه أَنْ يُوجَد وهذا إنما يناسب في الحقيقة الموجودات القائمة بأنفسها بسيطةً كالجواهر المفارقة أو مركبةً كالجواهر الهيولانية لأن الوجود إنما يناسب في الحقيقة ما هو حاصل على الوجود وقائم بنفسه في وجوده. والصور والعوارض وما شاكلها لا يقال لها موجودات لوجودها في أنفسها بل لوجود شيء بها كما يقال للبياض موجود لأن الموضوع هو به أبيض فالأولى إذاً أن يقال للعرض شيءٌ خاص بالموجود لا موجود كما قال الفيلسوف في الإلهات ك ٧ م ٢ فإذاً كما أن العوارض والصور ونحوها مما لا يقوم بنفسه هي في الحقيقة مصاحباتٌ للموجود لا موجودات كذلك يجب أن يقال لها في الحقيقة مصاحبات للمخلوق لا مخلوقات وأما المخلوقات في الحقيقة فهي الموجودات القائمة بأنفسها

إذاً أجيب على الأول بأن الوجود في قول الفيلسوف ان المخلوق الأول هو الوجود لا يراد به جوهرٌ مخلوقٌ بل حقيقة موضوع الخلق الخاصة لأن شيئاً يقال له مخلوقٌ من طريق انه موجودٌ لا من طريق انه هذا الموجود إذ الخلق هو صدور الوجود بأسره عن الموجود الكلي كما مرَّ في مب ٤٤ ف ١ فهو كما لو قيل ان المرئي الأول هو اللون مع ان المرئي في الحقيقة هو الملوَّن

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بخلق المركب تكوينه من مبادئَ سابقة في الوجود بل إصداره مع جميع مبادئه دفعةً إلى الوجود

وعلى الثالث بأن تلك الحجة لا تُثبِت أن ما يُخلَق هو الهيولى فقط بل ان

الهيولى لا تصدر إلا بالخلق لأن الخلق هو إصدار الوجود بأسره لا إصدار الهيولى فقط

الفصل الخامس
هل الخلق خاصٌ باللّه وحده

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الخلق ليس خاصاً باللّه لأن الكامل ما يقدر أن يفعل ما يشابهه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٤ والمخلوقات المجردة عن الهيولى هي أكمل من المخلوقات الهيولانية التي تفعل ما يشابهها لأن النار تولِّد ناراً والإنسان يولِّد إنساناً. فإذاً الجوهر المجرد عن الهيولى يقدر أن يصنع جوهراً يشابهه. والجوهر المجرد عن الهيولى لا يمكن أن يُصنَع إلا بالخلق إذ ليس له مادة فيُصنَع منها. فإذاً بعض المخلوقات يقدر أن يَخلُق

٢ وأيضاً كلما كانت الممانعة أشد من جهة المفعول يُقتضَى قدرةٌ أعظم من الفاعل والضد أشدُّ ممانعة من العدم. فإذاً القدرة على فعل شيءٍ من الضد ممَّا هو مقدورٌ للخليقة أعظم من القدرة على فعل شيءٍ من العدم. فإذاً بالأولى ان تقدر الخليقة على فعل هذا

٣ وأيضاً ان قدرة الفاعل تُعتَبر بحسب مقدار ما يُفعَل. والموجود المخلوق متناهٍ كما تقرر في مب ٧ ف ٢ و٣ و٤ عند كلامنا على عدم تناهي اللّه. فإذاً ليس يُقتضَى لإصدار شيء مخلوقٍ بالخلق إلا قدرةٌ متناهية. والحصول على قدرة متناهية ليس منافياً لحقيقة الخليقة. فإذاً ليس يستحيل على الخليقة أن تَخلُق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ «ليس يقدر لا الملائكة الاخيار ولا الملائكة الأشرار أن يخلقوا شيئاً» فإذاً أولى أن لا يقدر على ذلك بقية المخلوقات

والجواب أن يقال من لاحظ ما تقدم في ف ١ من هذا المبحث ظهر له بالكفاية لأول وهلةٍ أن الخلق لا يمكن أن يكون إلا فعلاً خاصاً باللّه وحده لأن المعلولات

التي هي أعم يجب اسنادها إلى العلل التي هي أعمّ وأسبق والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب أن يكون هو المعلول الخاص للعلة الأولى والبالغة غاية العموم وهي اللّه ولذا قيل أيضاً في كتاب العلل قض ٣ «ليس يمنحنا الوجودَ لا الفهمُ ولا النفسُ إلا من حيث تَفْعَل بالفعل الإلهي» وإصدار الوجود المطلق لا المقيد بشخص أو بحال راجعٌ إلى حقيقة الخلق. فإذاً واضح أن الخلق فعلٌ خاص بالله وحده وقد يحدث أن شيئاً يشترك في الفعل الخاص بشيءٍ غيره لا بقوته الخاصة بل بطريق الآليَّة من حيث يفعل بقوة غيره كما أن الهواءَ له أن يسخِّن ويحرق بقوة النار وبناءً على هذا ذهب قومٌ إلى أن الخلق وان كان فعلاً خاصاً بالعلة الكلية إلا أنه مقدورٌ لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوَّة العلة الأُولى وبهذا المعنى أثبت ابن سينا أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من اللّه خلق جوهراً آخر بعده وجوهرَ العالم ونفسَهُ وان جوهر العالم خلق هيولى الإجسام السافلة. وبهذا المعنى أيضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ تم ٥ «ان اللّه يقدر أن يُشرِك الخليقة في قوة الخلق حتى تَخلُق بطريق الاستخدام لا بقوتها الخاصة» لكن هذا باطلٌ لأن العلة الثانية الآليَّة لا تشترك في فعل العلة العالية إلا من حيث تساعِد على وجه التهيئة بشيءٍ خاصٍ لها على مفعول الفاعل الأصيل لأنها لو كانت لا تفعل ثَمَّه شيئاً بحسب ما هو خاص لها لم يكن في استخدامها للفعل فائدة ولم يكن إذ ذاك من حاجة إلى آلاتٍ مخصوصة لأفعال مخصوصة. الا ترى أن المنشار بقطعه الخشب الذي له من خاصية صورته يُصدِر صورة الكرسي التي هي مفعول خاص للفاعل الأصيل. والمفعول الخاص للّه الخالق هو ما يكون سابقاً على جميع ما سواه وهو الوجود المطلق. فإذاً ليس يقدر شيءٌ غيره أن يساعد على هذا المفعول بطريقة التهيئة والآليَّة لأن الخلق لا يكون من موجود سابق يمكن تهيئته بفعل الفاعل الآلي فهكذا إذاً لا يمكن لخليقة أن تخلق لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآليَّة والاستخدام ولا سيما إذا كانت جسماً لأن الجسم لا يفعل

إلا بالمماسة أو التحريك فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسته وتحريكه وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

إذاً أجيب على الأول موجوداً كاملاً مشتركاً في طبيعةٍ يفعل ما يشابهه لا بإصداره مطلقاً تلك الطبيعة بل بتخصيصه إياها بشيءٍ لأن هذا الإنسان ليس يمكن أن يكون علة للطبيعة الإنسانية على الإطلاق وإلا لكان علة لنفسه بل هو علة لوجودها في هذا الإنسان المتولد وهكذا فهو يقتضي في فعله سبق مادَّة معيَّنة هو بها هذا الإنسان. وكما أن هذا الإنسان يشترك في الطبيعة الإنسانية كذلك كل موجود مخلوق يشترك على نحوٍ ما في طبيعة الوجود لأن اللّه وحده هو نفس وجوده كما مر في مب ٣ ف ٤ فإذاً ليس يقدر موجودٌ مخلوق أن يُصدِر موجوداً ما على الإطلاق بل إنما يخصِّص الوجود بهذا الموجود فقط وعلى هذا فما به شيءٌ هذا يجب أن يُعقَل متقدماً على الفعل الذي به يفعل ما يشابهه. والجوهر المجرَّد لا يمكن أن يُتعقَّل فيه شيءٌ سابقٌ هو به هذا إذ إنما هو هذا بصورته التي هو بها موجود لأنه صورة قائمة بنفسها. فإذاً الجوهر المجرد ليس يقدر أن يُصدِر جوهراً آخر مجرَّداً مشابهاً له في وجوده بل في كمال زائد كما لو قلنا ان الملاك الأَعلى ينير الملاك الأَدون كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٧ و١٠ وبهذا الاعتبار توجد الأبوة في السماويات أيضاً كما يتضح من قول الرسول في افس ٣: ١٥ «الذي منه تسمَّى كل أبوَّة في السماوات وعلى الأرض» ومن ذلك يتضح أيضاً أنه ليس يقدر موجود مخلوق أن يُصدِر شيئاً إلا من موجودٍ سابقٍ وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

وعلى الثاني بأنه إنما يُصنَع شيءٌ من ضده بالعرض كما في الطبيعيات ك ١ م ٤٣ وإنما يُصنَع شيءٌ بالذات من الموضوع الموجود بالقوَّة. فإذاً الضد يمانع الفاعل من حيث يمنع خروج القوَّة إلى الفعل الذي يقصد الفاعل إخراج المادة إليه كما أن

النار تقصد أن تخرج الماءَ إلى الفعل الذي يشبهها لكنها تُمنَع بالصورة والاستعدادات المضادة التي كأنما تقيَّد بها القوَّة عن الخروج إلى الفعل وكلما كانت القوَّة أشد تقيداً يطلب في الفاعل قدرةٌ أعظم على إخراج المادة إلى الفعل فإذاً إذا لم يكن هناك قوة سابقة يُطلَب في الفاعل قدرة أعظم بكثير فإذاً هكذا يتضح أن إِحداث شيءٍ من العدم يقتضي قدرة أعظم بكثيرٍ من القدرة التي يقتضيها إِحداث شيءٍ من ضده

وعلى الثالث بأن قدرة الفاعل لا تعتبر من جهة جوهر المفعول فقط بل من جهة طريقة الفعل أيضاً لأن الحرارة العظمى ليست أشد تسخيناً فقط بل أسرع تسخيناً أيضاً. فإذاً وان كان خلق معلول متناهٍ لا يدل على قدرة غير متناهية لكن خلقه من العدم يدل على قدرة غير متناهية وهذا يتضح مما أسلفناه في الجواب السابق لأنه إذا كان يُطلَب في الفاعل قدرة أعظم بحسب زيادة بعد القوَّة عن الفعل وجب أن تكون قدرة الفاعل الذي يفعل من غير قوَّة سابقة كما هو الخالق غير متناهية إذ لا مناسبة بين اللاقوَّة والقوَّة التي تقتضي قدرةُ الفاعل الطبيعي سبَقْهَا كما أنه لا مناسبة بين اللاموجود والموجود ولمَّا لم يكن لخليقة على الإطلاق قوَّة غير متناهية كما ليس لخليقة وجودٌ غير متناهٍ على ما تقرر في مب ٧ ف ٢ ينتج أنه ليس يمكن لخليقة أن تَخلُق

الفصل السادس
هل الخلق خاص باقنوم

يُتخطى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن الخلق خاصٌ بأقنوم لأن المتقدم علةٌ للمتأخر والكامل علةٌ للناقص. وصدور الأقنوم الإلهي متقدم على صدور الخليقة وأكمل منه لأن الأقنوم الإلهي يصدر على شبه تام بمبدئه والخليقة تصدر على شبه ناقصٍ. فإذاً صدورا الأقنومين الإلهيين علةٌ لصدور الأشياءِ وهكذا يكون الخلق خاصاً بالأقنوم

٢ وأيضاً أن الأقانيم الإلهية لا تتمايز إلا بصدورها وإضافاتها. فإذاً كل ما تتصف به الأقانيم الإلهية على وجه الاختلاف فهو يصدق عليها بحسب صدورها وإضافاتها وعلِّيةُ المخلوقات تتصف بها الأقانيم الإلهية على أنحاءٍ مختلفة فإن قانون الايمان يصف الآب بكونه خالق جميع المرئيات ويصف الابن بكونه به كوِّنَ كل شيءٍ ويصف الروح القدس بكونه ربّا ومُحيياً. فإذاً علِّيةُ المخلوقات تصدق على الأقانيم بحسب الصدور والإضافات

٣ وأيضاً إذ قيل أن علية الخليقة تعتبر بحسب صفة ذاتية تخصَّص بأقنوم فليس ذلك كافياً في ما يظهر لأن كل معلول إلهي فهو يصدر عن كل صفة ذاتية أي عن القدرة والخيرية والحكمة وهكذا ليس يختص بواحدة منها دون أُخرى. فإذاً ليس يجب اسنادُ طريقة معينة للعلِّية إلى أقنوم دون آخر إلا إذا تمايزت الأقانيم الإلهية في الخلق بحسب الصدور والإضافات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الأسماءِ الإلهية ب ٢ مقا ١ «ان جميع ما يمكن خلقه فهو عام للألوهية كلها»

والجواب أن يُقال إنّ الخلق في الحقيقة هو إِصدار وجود الأشياءِ ولمَّا كان كل فاعل يفعل ما يشابهه جاز أن يعتبر مبدأُ الفعل من جهلة معلول الفعل لأن النار هي التي تولد النار ولذا فالخلق يناسب اللّه بحسب وجوده الذي هو عين ذاته التي هي عامة للأقانيم الثلاثة. فإذاً ليس الخلق خاصاً بأقنوم بل مشتركاً بين الثالوث كله إلاّ ان الأقنومين الإلهيين الصادرين لهما باعتبار حقيقة صدورهما علِّية بالنظر إلى خلق الأشياءِ فقد حققنا في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ عند كلامنا على علم اللّه وإرادته ان اللّه هو علة الأشياءِ بعقله وإرادته كما أن الصانع هو علة المصنوعات. والصانع يصنع بالكلمة المتصوَّرة في عقله وبمحبته الإرادية المتعلقة بشيءٍ. فإذاً كذلك اللّه الآب صنع الخليقة بكلمته التي هي الابن وبمحبته التي هي الروح القدس وعلى هذا فصدورا

الاقنومين هما علة صدور المخلوقات من حيث يتضمنان الصفتين الذاتيتين وهما العلم والإرادة

إذاً أجيب على الأول بأن صدورَي الاقنومين الإلهيين هما علة الخلق كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأنه كما أن الطبيعة الإلهية وان كانت مشتركةً بين الأقانيم الثلاثة إلا أنها حاصلةٌ لها بترتيبٍ ما من حيث ان الابن يأْخذها من الآب والروح القدس يأخذها من كليهما كذلك قوة الخلق أيضاً وان كانت مشتركةً بين الأقانيم الثلاثة الا أنها حاصلة لها بترتيبٍ ما لأن يقبلها من الآب والروحُ القدس يقبلها من كليهما ولذا يوصف الآب بأنه خالقٌ لعدم حصوله على قوة الخلق من آخر والابنُ بأنه به كُوِّن كلُّ شيءٍ كما في يو ١: ٣ لحصوله على هذه القوة بعينها ولكن من آخر لأن الباءَ تدل عادةً على العلة المتوسطة أو على مبدإٍ من مبدإٍ والروحُ القدس الذي يحصل على هذه القوة عينها من الآب والابن بأنه يدبر ويحيي بتسلطه ما هو مخلوق من الآب بالابن ويمكن أيضاً أخذ الوجه العام لهذا الوصف من جهة تخصيص الصفات الذاتية فقد مرَّ في مب ٣٩ ف ٨ أَنَّ الآب يوصف ويُخَصُّ بالقدرة التي تظهر على الأخص في الخلق ولذا يوصَف بكونه خالقاً وأَنَّ الابن يُخَصُّ بالحكمة التي بها يفعل الفاعل بالعقل ولذا يوصف بكونه به كُوِّن كل شيءٍ وأَن الروح القدس يُخَصُّ بالخيرية التي يرجع التدبير الباعث الأشياءَ إلى غاياتها المقتضاة والإِحياءُ لأن الحيوة قائمةٌ بحركةٍ باطنية والمحرك الأول هو الغاية والخيرية

وعلى الثالث بأنه وان كان كلٌ من معلولات اللّه يصدر عن كل صفةٍ من صفاته الا أن معلول يُرَدُّ إلى تلك الصفة التي يناسبها بحسب حقيقتها الخاصة كما يُسنَد ترتيب الأشياءِ إلى الحكمة وتبرير الأثيم إلى الرأْفة والخيرية المفيضة لذاتها بسخاءٍ والخلق الذي هو إصدار جوهر الشيءِ إلى القدرة

الفصلُ السَّابعُ
هل من الضرورة أن يوجد في المخلوقات أثر الثالوث

يُتخطَّى إلى السابع بأن يقال: يظهر أن ليس من الضرورة أن يوجد في المخلوقات أثرُ الثالوث لأن كل شيءٍ إنما يُبحَث عنه بآثاره وليس يمكن أن يُبحَث عن ثالوث الأقانيم بالمخلوقات كما مرَّ في مب ٣٣ ف ١. فإذاً ليس في المخلوقات آثار للثالوث

٢ وأيضاً كل ما في الخليقة فهو مخلوقٌ فلو كان يوجد أثر الثالوث في الخليقة بحسب بعض خواصها وكان في كل مخلوقٍ أثرُ الثالوث لوجب أن يوجد أيضاً أثره في كل من تلك الخواص وهكذا إلى غير النهاية

٣ وأيضاً ان المعلول لا يمثِّلُ الا علته. وعلِّيةُ المخلوقات ترجع إلى الطبيعة العامة لا إلى الإضافات التي بها تتمايز الأقانيم وتتكثر. فإذاً ليس يوجد في الخليقة أثرُ الثالوث بل أَثرُ وحدانية الذات فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «ان أثر الثالوث واضحٌ في المخلوقات»

والجواب أن يُقال إنّ كل معلولٍ يمثل علته نوعاً من التمثيل ولكن على أنحاءٍ مختلفة فمن المعلولات ما يمثل علِّية العلة فقط لا صورتها كتمثيل الدخان للنار وهذا التمثيل يُعرَف بتمثيل الأَثر لأن الأَثر يدل على حركة شيءٍ منتقلٍ من دون أن يدل على أنها أيُّ حركةٍ هي ومنها ما يمثل العلة باعتبار مشابهة صورتها كتمثيل النار المتولدة للنار المولِّدة وتمثال المريخ للمرّيخ وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الصورة وصدورا الأقنومين الإلهيين يعتبران بحسب فعل العقل وفعل الإرادة كما مرَّ في مب ٢٧ لأن الابن يصدر ككلمة العقل والروح القدس يصدر كمحبة الإرادة. فإذاً المخلوقات الناطقة الحاصلة على العقل والإرادة تمثل الثالوث بطريق الصورة من حيث يوجد فيها الكلمة المتصوَّرة والمحبة الصادرة. واما المخلوقات بأسرها فتمثّل الثالوث بطريق الأَثر من حيث

يوجد في كل خليقةٍ ما يجب اسناده بالضرورة إلى الأقانيم الإلهية على أنها علته لأن كل خليقةٍ فهي قائمةٌ بنفسها في وجودها ولها صورة تخصّصها بنوع ونسبةٌ إلى شيءٍ آخر فبحسب كونها جوهراً مخلوقاً تمثّل العلة والمبدأ وهكذا تدل على أقنوم الآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ وبحسب أن لها صورةً ونوعاً تمثّل الكلمة من حيث أن صورة الصناعي إنما تصدر عن تصور الصانع وبحسب أن لها نسبةً تمثّل الروح القدس من حيث هو محبة لأن نسبة المعلول إلى شيءٍ آخر إنما تحصل عن إرادة الخالق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «ان أثر الثالوث يوجد في كل خليقة من حيث هي شيءٌ واحدٌ ومن حيث أن لها صورةً نوعيةً ومن حيث أن فيها نسبةً ما» وإلى هذا ترجع تلك الثلاثة أي العدد والوزن والمقدار الواردة في سفر الحكمة ١١ لأن المقدار يُرَدُّ إلى جوهر الشيءِ المحدود بمبادئه والعدد يُرَدُّ إلى النوع والوزن إلى النسبة وإلى هذه الثلاثة ترجع تلك الثلاثة التي ذكرها اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ وهي الكيفية والنوع والنسبة وتلك الثلاثة التي ذكرها في كتاب ٨٣ مب ١٨ وهي ما به يقوم وما به يمتاز وما به يوافِق لأن شيئاً يقوم بجوهره ويمتاز بصورته ويوافق بنسبته. ويمكن أن يرجع إلى ذلك بسهولةٍ كل ما يقال على هذا النمط

إذاً أجيب على الأول بأن تمثيل الأَثر يعتبر بحسب المخصَّصات وبهذه الطريقة يمكن التأَدّي بالمخلوقات إلى معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية كما مرَّ في مب ٣٢ ف ١

وعلى لاثاني بأن الخليقة شيءٌ قائمٌ بنفسه حقيقةً وفيه توجد الأمور الثلاثة المتقدم ذكرها وليس يجب وجود هذه الثلاثة في كلٍ مما يشتمل عليه بل بحسبها يُسنَد الأَثر إلى الشيءِ القائم بنفسه

وعلى الثالث بأن صدورَي الأقنومين هما أيضاً علةٌ للخلق على نحوٍ ما كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل السابق

الفصلُ الثَّامنُ
هل يخالط الخلقُ أفعالَ الطبيعة والصناعة

يُتخطّى إلى الثامن بأن يقال: يظهر أن الخلق يخالط أفعال الطبيعة والصناعة لأنه في كل فعلٍ من أفعال الطبيعة والصناعة يصدر صورةٌ. وهذه الصورة لا تصدر من شيءٍ إذ ليس لها هيولى تتركب منها. فهي إذاً تصدر من العدم وهكذا فالخلق موجودٌ في كل فعلٍ من أفعال الطبيعة والصناعة

٢ وأيضاً ان المعلول ليس متقدماً على علته. والأشياءُ الطبيعية ليس يوجد فيها فاعل إلا الصورة العرضية التي هي الصورة الفعلية والانفعالية. فإذاً الصورة الجوهرية لا تصدر بفعل الطبيعة. فهي إذن تصدر بالخلق

٣ وأيضاً ان الطبيعة تفعل ما يشابهها. وقد يوجد في الطبيعة أشياءُ متولدة لا من شيءٍ يشابهها كما يُشاهَد ذلك في الحيوانات المتولدة بالتعفن. فإذاً ليست صورتها صادرةً عن الطبيعة بل بالخلق وقس عليها ما سواها

٤ وأيضاً ما ليس يُخلَق فليس بخليقة. فإذاً لو كان ما يصدر عن الطبيعة ليس يصاحبه خلقٌ للزم أنه ليس خليقةً وهذا بدعةٌ

لكن يعارض ذلك أن اوغسطينوس قد ميَّز بين فعل الانتشار الذي هو فعل الطبيعة وبين فعل الخلق وذلك في كلامه على سفر التكوين ك ٥ ب ٦ و١٤ و١٥

والجواب أن يُقال إنّ الإشكال في هذه المسئلة ناشئٌ من جهة الصُوَر التي ذهبت شر ذمةٌ إلى أنه لم يبتدئ وجودها بفعل الطبيعة بل كانت موجودةً في المادة من قبل بناءً على قولهم بكمون الصُوَر والذي جرَّهم إلى هذا القول جهلهم بالمادة فانهم لم يكونوا يعلمون الفرق بين القوة والفعل لأنه لما كان للصور وجود سابقٌ بالقوة في المادة قالوا بأن لها وجوداً سابقاً على الإطلاق. وذهب قومٌ إلى أن الصُوَر تصدر بطريق الخلق عن فاعلٍ مجرَّد وعلى هذا فالخلق مصاحبٌ لكل فعلٍ من

أفعال الطبيعة والذي جرَّ هؤلاءِ إلى هذا القول جهلهم بالصورة فإنهم لم يعتبروا أن صورة الجسم الطبيعية ليست قائمةً بنفسها بل هي ما به يوجد شيءٌ ومن ثمَّ فلما كان من أن يُفعَل وأن يُخلَق لا يناسبان في الحقيقة إلا الشيءَ القائم بنفسه كما مرَّ في ف ٤ من هذا المبحث لم تكن الصُوَر مفعولة ولا مخلوقة بل مصاحباتٍ للمخلوق وأما ما يُفعَل حقيقةً من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يُصنَع من الهيولى. فإذاً ما يُفعَل حقيقةً من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يُصنَع من الهيولى. فإذاً ليس يخالط الخلق أفعال الطبيعة بل لا بد لفعل الطبيعة من وجود شيءٍ سابق عليه

إذاً أجيب على الأول بأن الصُوَر يبتدئ وجودها بالفعل متى صُنِعت المركَّبات لا لأن الصُوَر تُصنَع بالذات بل بالعرض فقط

وعلى الثاني بأن الكيفيات الفعلية في الطبيعة تفعل بقوة الصُوَر الجوهرية. ولذا فالفاعل الطبيعي ليس يُصدِر ما يشابهه في الكيفية فقط بل في النوع أيضاً

وعلى الثالث بأن الحيوانات الناقصة يكفي لتوليدها الفاعل الكلي وهو القدرة السمائية التي تشابهها تلك الحيوانات لا في النوع بل في بعض المناسبة وليس يجب أن يُقال إنّ صورها تُخلَق من فاعلٍ مجرّدٍ. وأما الحيوانات الكاملة فلا يكفي لتوليدها الفاعل الكليُّ بل لا بد لها من الفاعل الخاص وهو المولّد المجانس

وعلى الرابع بأن الطبيعة لا تفعَل شيئاً إلا من مبادئ مخلوقة سابقة وهكذا ما يُفعَل بالطبيعة يقال له خليقةٌ

المبحث السادس والأربعون
في بدء مدة المخلوقات ـ وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك يجب البحث في بدء مدة المخلوقات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل ــ ١ هل المخلوقات قديمة ــ ٢ هل كونها حادثٌ عقيدة إيمانية ــ ٣ بأي معنىً يُقال إنّ اللّه خلق في البدءِ السماء والأرض

الفصلُ الأولُ
هل مجموع المخلوقات قديمٌ

يُتخطّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداء بل هو قديم لأن كل ما كان لوجوده ابتداءٌ فإنه قبل أَن وُجدَ كان ممكناً أن يوجد والا لكان وجوده مستحيلاً فإذاً لو كان لوجود العالم ابتداءٌ لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود. والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوَّة إلى الوجود الذي يكون بالصورة وإلى اللاوجود الذي يكون بالعدم فلو كان لوجود العالم ابتداءٌ لكانت المادة قبل العالم. وليس يمكن وجود المادة دون الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم. فإذاً يلزم أن العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا محال

٢ وأيضاً ليس شيءٌ مما له قوَّة على أن يوجد دائماً يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ لأن مدة دوام شيءٍ على قدر مبلغ قوته. وكل ما لا يقبل الفساد فله قوَّة على أن يوجد دائماً إذ ليس له قوَّة إلى زمان محدود من المدة. فإذاً ليس شيءٌ مما لا يقبل الفساد يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود. وكل ما لوجوده ابتداءٌ فانه تارة موجودٌ وتارة غير موجود. فإذاً ليس شيءٌ مما لا يقبل الفساد يكون لوجوده ابتداءٌ على أن في العالم أشياءَ كثيرة غير قابلة الفساد كالاجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية فإذاً لم يكن لوجود مجموع العالم ابتداءٌ

٣ وأيضاً ليس شيء غير كائن[1] مبتدئاً في الوجود وقد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٨٢ ان المادة غير كائنة وفي كتاب السماءِ والعالم ك ١ م ٣٠ ان السماءَ غير كائنة. فإذاً لم يكن لوجود مجموع الأشياءِ ابتداءٌ

٤ وأيضاً ان الخلاءَ هو حيث لا يوجد جسمٌ ولكن يمكن أن يوجد. ولو كان لوجود العالم ابتداءٌ لما كان من قبلُ جسمٌ حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكناً ان

---

١ المراد بالكائن هنا ما يقابل الفاسد

يوجد والاَّ لم يكن الآن هناك جسمٌ. فإذاً يلزم انه كان قبل العالم خلاءٌ وهذا محالٌ

٥ وأيضاً ليس يبتدئُ شيءٌ أن يتحرك من جديد الا بأن يكون المحرك أو المتحرك الآن على خلاف ما كان عليه من قبل. وما هو الآن على خلاف ما كان عليه من قبل فإنه يتحرك. فإذاً قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركةٌ ما. فإذاً الحركة قديمة. فإذاً كذلك المتحرك إذ لا وجود للحركة إلا في المتحرك

٦ وأيضاً كل محرّكٍ فهو اما طبيعي أو إرادي وكلاهما ليس يبتدئُ أن يحرك ما لم يسبق وجود حركةٍ لأن الطبيعة تفعل دائماً على وتيرة واحدة فإذا لم يسبق تغييرٌ اما في طبيعة المحرّك أو في المتحرك لا يبتدئُ أن يصدر عن المحرك الطبيعي حركةٌ لم تكن من قبل. والإرادة لا تفعل ما تقصده دون حدوث تغيرٍ فيها وهذا لا يكون الا بتغير يتصور في الأقل من جهة الزمان كما أن من يريد أن يبني بيتاً غداً إلا اليوم ينتظر أن سيكون في الغد ما ليس اليوم وعلى الأقل ينتظر ان اليوم الحاضر ينقضي ويأتي الغد وهذا لا يكون بدون حركة لأن الزمان هو عدد الحركة. فإذاً يلزم أنه قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركةٌ أُخرى وهكذا يلزم ما تقدم

٧ وأيضاً كل ما هو دائماً في البداية ودائماً في النهاية فلا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي لأن ما يبتدئُ فليس في نهايته وما ينتهي فليس في بدايته. والزمان موجود دائماً في بدايته ونهايته إذ ليس هو إلا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل. فإذاً الزمان ليس يمكن أن يبتدئُ أو ينتهي. فإذاً كذلك الحركة التي عددها الزمان

٨ وأيضاً ان اللّه اما متقدم على العالم بالطبع فقط أو بالطبع والمدة فإن كان متقدماً عليه بالمدة فالمتقدم والمتأَخر في المدة يقوّمان الزمان فيلزم أن يكون قبل العالم زمان وهذا محال

٩ وأيضاً متى فُرِضَت العلة الكافية فُرِضَ المعلول لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة إلى الغير وجود المعلول. واللّه علة كافية للعالم

غائية باعتبار خيريته ومثالية باعتبار حكمته وفاعلية باعتبار قدرته كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٤٤ ف ٢ و٣ و٤. فإذاً لما كان اللّه قديماً كان العالم قديماً أيضاً

١٠ وأيضاً ما كان قديماً فمفعوله قديمٌ أيضاً. وفعل اللّه هو نفس جوهره الذي هو قديمٌ. فإذاً العالم أيضاً قديمٌ

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٨: ٥ «مجِّدنى أنت يا أَبتِ عندك بالمجد الذي كان لي عندك قبل كون العالم» وفي ام ٨: ٢٢ «الرب حازني في أول طريقه قبل ما عمله منذ البدءِ»

والجواب أن يقال ليس يجب أن يكون شيءٌ قديماً غير اللّه وليس ذلك مستحيلاً فقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان إرادة اللّه هي علة الأشياءِ فإذاً إنما يجب وجود بعض الأشياءِ بحسب وجوب إرادة اللّه لها لأن ضرورة المعلول متوقفة على ضرورة العلة كما في الإلهيات ك ٥ م ٦ وقد حققنا في مب ١٩ ف ٣ انه إذ تكلمنا على وجه الإطلاق فاللّه ليس يريد بالضرورة إلا نفسه فهو إذن ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم قد وجد دائماً بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريده اللّه له لتوقف وجوده على إرادة اللّه على أنها علته. فإذاً ليس من الضرورة أن يكون العالم قديماً. ولذا ليس يمكن إثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الأدلة التي أقامها على ذلك أرسطو في الطبيعيات ك ٢ برهانية بل من وجه أي لنقض أدلة المتقدمين الذين قالوا ببداية العالم على طرقٍ مستحيلة في الحقيقة. ويظهر ذلك من ثلاثة أمور أولاً لأنه في الطبيعيات ك ٨ وفي كتاب السماءِ ك ١ م ١٠١ وما يليه قدَّم بعض مذاهب كمذهب انكساغورس وانبيذقلس وأفلاطون ثم جاءَ بالأدلة الناقضة عليهم مذاهبهم وثانياً لأنه حيثما يتكلم على هذه المسئلة يستشهد بالمتقدمين مما ليس إلى المبرهن بل إلى المُقنِع وثالثاً لأنه قد صرَّح في كتاب الجدل ك ١ ب ٩ بأنه يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها أدلةٌ كمسئلة قِدَم العالم

إذاً أجيب على الأول بأنه قبل ان وجد العالم كان ممكناً ان يوجد لكن لا بحسب القوّة الانفعالية التي هي الهيولى بل بحسب قوة اللّه الفعلية وعلى حد ما يُقال إنّ شيئاً ممكن على وجه الإطلاق لا باعتبار قوَّةٍ ما بل من مجرد نسبة الحدود الغير المتناقضة بحسب مقابلة الممكن للمستحيل كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الإلهيات ك ٥ م ١٧

وعلى الثاني بأن ما له قوَّة على أن يوجد دائماً فمنذ حصوله على تلك القوَّة لا يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ واما قبل حصوله عليها فلم يكن موجوداً فإذاً تلك الحجة التي أوردها أرسطو في كتاب السماء ليس يلزم عنها على الإطلاق ان غير الفاسدات لم يكن لوجودها ابتداءٌ بل انه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي بها يبتدئ وجود الكائنات والفاسدات

وعلى الثالث بأن ارسطو قد أثبت في الطبيعيات ك ١ م ٦٠ ان الهيولى ليست كائنة من أنها ليس لها موضوعٌ تتكون منه وفي كتاب السماءِ والعالم ١ م ١٢٠ أثبت أن السماءَ ليست كائنة من أنها ليس لها ضدٌّ تتكون منه وبذلك يتضح ان كلا الحجتين لا يلزم عنهما إلا أن الهيولى والسماء لم يتبدئُ وجودهما بالكون كما كان يقول بعضٌ خصوصاً في السماءِ. واما نحن فنقول ان الهيولى والسماء قد أُخرِجتا إلى الوجود بالخَلق كما أسلفنا في مب ٤٤ ف ١ و٢

وعلى الرابع بأنه ليس يكفي لحقيقة الخلاء ان لا يكون مشغولاً بشيءٍ بل يُقتضَى لها أن يكون فضاءً قابلاً للجسم ليس مشغولاً بجسمٍ كما يتضح ممَّا قاله ارسطو في الطبيعيات ك ٤ م ٦٠ ونحن نقول انه لم يكن قبل العالم مكانٌ أو فضاءٌ

وعلى الخامس بأن المحرك الأول قد لزم دائماً حالاً واحدةً بعينها وأما المتحرك الأول فلم يلزم دائماً حالاً واحدة بعينها لأنه ابتدأ ان يوجد بعد ان لم يكن موجوداً وهذا لم يكن بالتغيير بل بالإبداع الذي ليس متغيراً كما مرَّ في مب ٤٥ ف ٢. ومن ذلك يتضح أن تلك الحجة التي أوردها أرسطو في الطبيعيات ك ٨ إنما تتجه على القائلين

بقدم المتحركات وحدوث الحركة كما يتضح من مذهبي انكساغورس وانبيذقلس واما مذهبنا فهو ان الحركة قد كانت دائماً منذ ابتدأت المتحركات

وعلى السادس بأن الفاعل الأول فاعلٌ إراديٌّ وهو وان أراد بإرادةٍ قديمة إصدار معلولٍ ما لكنه لم يصدر معلولاً قديماً ولا حاجة إلى تقدير حركة سابقة ولا بسبب تصور الزمان أيضاً لأنه ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئي الذي يقتضي سبق شيءٍ ويُصدِر شيئاً آخر كالفاعل الكلي الذي يُصدِر الكل فإن الفاعل الجزئي يُصدِر الصورة ويقتضي سبق وجود المادة ولذلك يجب أن يُصدِر الصورة على نسبة المادة المقتضاة لها فإذاً ينبغي أن يُعتبَر فيه انه يصدر الصورة إلى هذه المادة دون غيرها لاختلاف المواد بعضها عن بعض وهذا ليس له محلٌّ في اللّه الذي يُصدِر الصورة والمادة معاً بل إنما ينبغي أن يعتبر فيه أنه يُصدِر المادة مناسبة للصورة والغاية ــ ثم الفاعل الجزئي يقتضي تقدم الزمان كما يقتضي تقدم المادة ولذا ينبغي أن يُعتبر فيه أنه يفعل في الزمان المتأَخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب في أجزاءِ الزمان وأما في الفاعل الكلي الذي يُصدر الشيء والزمان فلا محل لاعتبار أنه يفعل الآن لا في زمان سابق بحسب تصور التعاقب في أجزاء الزمان كأنما يُقتضَى تقدم الزمان على فعله بل يجب أن يُعتبر فيه أنه أَعطى معلوله الزمان على قدر ما أراد وحينما أراد وبحسب ما كان ملائماً لإظهار قدرته لأن العالم إذا لم يكن قديماً فهو أهدى إلى معرفة القدرة الإلهية الخالقة منه لو كان قديماً لأن كل ما ليس بقديم فواضح أن له علة بخلاف ما هو قديمٌ فإن ذلك ليس واضحاً فيه

وعلى السابع بأن المتقدم والمتأَخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ ولذا يجب اعتبار المبدإِ والمنتهى في الزمان كما في الحركة ولكن الحركة إذا قُدِّر قدمها ما يلزم أن يكون كل آن فيها مبدأً ومنتهىً لها بخلاف ما إذا كانت حادثة فإن ذلك ليس يلزم فيها وكذا يقال في الآن الزماني

وهكذا يتضح أن كون الآن هو دائماً مبدأُ الزمان ومنتهاه يقتضي قدم الزمان والحركة ولذا قد ردَّ أرسطو بهذه الحجة في الطبيعيات ك ٨ على مُثبِتي قِدَم الزمان دون الحركة

وعلى الثامن بأن اللّه متقدمٌ على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأَزل أو يُقال إنّ المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود كما أنه لو قيل ليس فوق السماءِ شيءٌ كان المراد يفوق الدلالة على مكان موهومٍ فقط لجواز أن يتصور زيادة أَبعادٍ أُخر على أبعاد الجسم السماوي

وعلى التاسع بأن المعلول كما يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها كذلك يصدر عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في تصوره والمعيَّنة منه كما يتضح مما أسلفناه في مب ١٤ ف ٨ ومب ٤١ ف ٢. فإذاً وان كان اللّه منذ الأزل علة كافية للعالم ليس يلزم مع ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقرَّ في سابق تحديد إرادته أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه

وعلى العاشر بأنه متى وجد الفعل يلزم المفعول بحسب اقتضاءِ الصورة التي هي مبدأُ الفعل. وما يسبق تصوره وتحديده في الفواعل الإرادية يُعتَبر كالصورة التي هي مبدأُ الفعل فإذاً ليس يلزم عن فعل اللّه القديم أن يكون مفعوله قديماً بل أن يكون على حسبما إرادة اللّه أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود

الفَصلُ الثاني
هل حدوثُ العالم عقيدةٌ إيمانيةٌ

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن حدوث العالم ليس عقيدةً إيمانيةً بل نتيجة برهانية لأن كل مصنوع فهو حادث. ويمكن أن يثبت بالبرهان ان اللّه هو علة العالم الفاعلية وهذا قد أَقرَّهُ أيضاً أكابر ُ الفلاسفة. فإذاً يمكن أن يثبت بالبرهان أن العالم حادث

٢ وأيضاً إذا كان لا بد من القول بأن العالم مصنوع من اللّه فهو مصنوعٌ امَّا من لا شيءٍ أو من شيءٍ ولكنه ليس مصنوعاً من شيءٍ وإلا لزم تقدم مادته عليه وهذا منقوضٌ بحجج أرسطو الذي أثبت في كتاب السماءِ أن السماءَ ليست كائنة. فإذاً يجب القول بأن العالم مصنوع من لا شيءٍ وانه من ثَّمه موجودٌ بعد ان لم يكن موجواً فإذاً يجب أن يكون حادثاً

٣ وأيضاً كل فاعل بالعقل فهو يفعل عن مبدإٍ كما يتضح في جميع الصناعيات. واللّه فاعلٌ بالعقل. فإذاً يفعل عن مبدإٍ. فإذاً العالم الذي هو مفعوله ليس بقديم

٤ وأيضاً من الواضح الجلي أن بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من أزمنة محدودة. ولو كان العالم قديماً لما كان الأمر كذلك. فإذاً واضحٌ أن العالم ليس بقديم

٥ وأيضاً من المحقق ان ليس شيءٌ مساوياً لله. ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً للّه في المدة. فإذاً من المحقق ان العالم ليس قديماً

٦ وأيضاً لو كان العالم قديماً لكان قد تقدم هذا اليوم أيامٌ غير متناهية. وقطع غير المتناهيات مستحيل. فإذاً لو كان العالم قديماً لما بُلِغَ إلى هذا اليوم وهذا بيِّن البطلان

٧ وأيضاً لو كان العالم قديماً لكان التوليد أيضاً منذ القديم فيلزم التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض. والأَب علة فاعلية للابن كما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٩ فإذاً يلزم جواز التسلسل في العلل الفاعلية وهذا قد أُبطل في الإلهيات ك ٢ م ٥

٨ وأيضاً لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناسٌ غير متناهين. ونفس الإنسان خالدة. فإذاً يلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية غير متناهية وهذا محالٌ. فإذاً يمكن معرفة حدوث العالم بالأدلة القطعية لا بالإيمان فقط

لكن يعارض ذلك ان عقائد الإيمان لا يمكن إثباتها بالبرهان لأن الإيمان يتعلق بغير المنظورات كما في عبر ١١ وكون اللّه خالق العالم بحيث أن العالم حادث عقيدةٌ

إيمانية فإننا نقول أُومن بإلهٍ واحد الخ وقال أيضاً غريغوريوس في خطاب ١ على حزقيا ان موسى تنبأ على الماضي بقوله «في البدءِ خلق اللّه السماوات والأرض» مما يصرَّح فيه بحدوث العالم. فإذاً حدوث العالم إنما يُعلَم بالوحي فقط ولذا يمتنع إثباته بالبرهان

والجواب أن يُقال إنّ حدوث العالم إنما يُعلَم بالايمان فقط ولا يمكن إثباته بالبرهان كما مرَّ أيضاً في سر التثليث في مب ٣٨ ف ١ وتحقيق ذلك ان حدوث العالم لا يمكن إقامة برهانٍ عليه من جهة العالم لأن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية. وكل شيءٍ باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ولذا يُقال إنّ الكليات موجودة في كل اينٍ وآن. فإذاً ليس يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر. وكذا أيضاً ليس يمكن إقامة برهان على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة لأن إرادة اللّه لا يمكن البحث عنها بالعقل إلاَّ بالنظر إلى ما يريده اللّه بالضرورة المطلقة. وما يريده اللّه بالنظر إلى المخلوقات فليس يريده بالضرورة المطلقة كما مرّ في مب ١٩ ف ٣. على أنه يمكن كشف الإرادة الإلهية للإنسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان. فإذاً حدوث العالم في الوجود أمرٌ يُعتَقد بالايمان وليس يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدَّعي إثبات عقائد الايمان بالبرهان لئلا يأتي في ذلك بحجج غير قاطعة فتكون داعيةً لهزء الكفرة لظنهم اننا إنما نتمسك بعقائد الايمان سنداً على مثل هذه الحجج

إذاً أجيب على الأول بأن الفلاسفة القائلين بقدم العالم مذهبين كما قال اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ١١ ب ٤. فذهب فريق منهم إلى أن جوهر العالم ليس مصنوعاً من اللّه وهذا ضلال لا يحتمله العقل ولذا فهو مردودٌ بأدلة قطعية. وذهب آخرون إلى أن العالم قديمٌ ولكنه مصنوعٌ من اللّه لأنهم لم يريدوا أن يجعلوا بدءاً لزمانه بل لخلقه بحيث يكون على نحوٍ ما لا يكاد يُعقَل مصنوعاً دائماً وقد أشاروا إلى كيفية تعقلهم ذلك على ما قال اوغسطينوس هناك ك ١٠ ب ٣١ فانه قال «كما أنه

لو وُضعت قدمٌ في التراب دائماً منذ الأزل لحصل عنها دائماً أثرٌ وليس من ينكر أن هذا الأثر مصنوعٌ من الدائس كذلك العالم قديمٌ لقدم صانعه» ولا بد لتعقل ذلك من اعتبار أن العلة الفاعلية التي تفعل بالحركة تتقدم على مفعولها بالزمان ضرورةً لأن المفعول لا يوجد الا عند نهاية الفعل وكل فاعل يجب أن يكون مبدأ الفعل. واما إذا كان الفعل آنيّاً لا تدريجياً فليس من الضرورة أن يكون الفاعل متقدماً على المفعول بالمدة كما يتضح في الانارة وبناءً على هذا يقولون انه إذا كان اللّه هو العلة الفاعلة للعالم فليس من الضرورة أن يكون متقدماً على العالم بالمدة لأن الخلق الذي به أوجد العالم ليس تحريكاً تدريجياً كما مرَّ في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثاني بأن القائلين بقدم العالم يقولون ان مصنوعٌ من اللّه من العدم لا لأنه مصنوعٌ بعد العدم كما نريد نحن بالخلق بل لأنه ليس مصنوعاً من شيءٍ وهكذا فبعض هؤلاءِ لا يتجافون عن استعمال الخلق أيضاً كما يتضح من ابن سينا في الإلهيات ك ٩ ب ٤

وعلى الثالث بأن تلك الحجة هي حجة انكساغورس التي أوردها الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١٥ ولكنها ليست مُنتِجة بالضرورة إلا بالنظر إلى العقل الذي يبحث ناظراً في ما يجب فعله مما يشبه الحركة وهذا هو العقل الإنساني لا الإلهي كما مرَّ في مب ١٤ ف ١٢

وعلى الرابع بأن القائلين بقِدَم العالم يقولون بتعاقب العمران وعدمه على بعض البلدان تعاقباً غير متناهٍ وكذا يقولون بأن الصنائع بسبب كثرة المفاسد وحوادث الدهر المختلفة قد تعاقب عليها الاختراع والدثار تعاقباً غير متناهٍ ومن ثمَّ قال ارسطو في كتاب الآثار العلوية ١ في الباب الأخير «ان القول بحدوث العالم كله سنداً على مثل هذه التغييرات الجزئية أهل لأن يُضحَك منه»

وعلى الخامس بأن العالم ولو كان قديماً ليس مع ذلك مساوياً للّه في الأزلية كما

قال بويسيوس في التعزية ك ٥ نث ٦ لأن الوجود الإلهي حاصلٌ كله دفعة دون تدريج بخلاف وجود العالم

وعلى السادس بأن الانتقال يتعقل دائماً من طرف إلى طرف وأيَّ يوم ماضٍ أَخذتَ فالأيام التي منه إلى هذا اليوم متناهية إذ قد أمكن قطعها وهذا الاعتراض انما ينهض لو كان بين الطرفين أوساطٌ غير متناهية

وعلى السابع بأنه يستحيل في العلل الفاعلة أن تتسلسل إلى غير النهاية بالذات كأَن تكون العلل المقتضاة بالذات لمعلولٍ ما متكثرة إلى غير النهاية كما لو تحرك الحجر من العصا والعصا من اليد وهكذا إلى ما لا يتناهى ولكنه لا يستحيل فيها أن تتسلسل بالعرض كأَن تكون جميع العلل المتكثرة إلى غير النهاية في مقام علةٍ واحدةٍ فقط وإنما تكثرت بالعرض وذلك كما يفعل الصانع بمطارق كثيرة بالعرض لانكسار الواحدة بعد الأُخرى فيعرض إذاً لهذه المطرقة ان تخلف الأخرى في الفعل وكذا يعرض لهذا الإنسان من حيث يولِّد ان يكون متولّداً من آخر لأنه إنما يولِّد من حيث هو إنسان لا من حيث هو ابن إنسان آخر فإن الناس المولِّدين لهم مرتبةٌ واحدة في العلل الفاعلية وهي مرتبة المولِّد الجزئي وعلى هذا فليس يستحيل أن يتولد إنسان من إنسانٍ إلى غير نهاية وإنما يستحيل ذلك لو كان توليد هذا الإنسان متوقفاً على هذا الإنسان وعلى الجسم العنصري وعلى الشمس وهكذا إلى ما لا يتناهى

وعلى الثامن بأن القائلين بقدم العالم يدفعون عنهم هذه الحجة من وجوهٍ كثيرةٍ فمنهم من لا يعتدُّ وجود أنفس غير متناهية بالفعل مستحيلاً كما في إلهيات الغزالي حيث قال ان هذا غير متناهٍ بالعرض وهذا قد أبطلناه في مب ٧ ف ٤ ومنهم من يقول بدثور النفس مع دثور البدن ومنهم من يقول ببقاءِ نفس واحدة فقط من بين جميع النفوس ومنهم من يقول بالتناسخ أي أن النفوس التي تفارق الأبدان تعود بعد كرور مدة معينة من الزمان فتتصل بأبدان أخرى وسيأتي الكلام على جميع

هذه المذاهب ومع ذلك يجب ملاحظة أن هذه الحجة جزئية فلقائلٍ أن يقول ان العالم أو في الأقل بعض المخلوقات كالملاك قديمٌ لا الإنسان ومطلوبنا هنا بالاجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً

الفصلُ الثالثُ
هل كان خلق الأشياء في بدء الزمان

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن خلق الأشياء لم يكن في بدءِ الزمان لأن ما ليس في الزمان فليس في شيءٍ منه. وخلق الأشياء لم يكن في الزمان لأن الخلق قد أُصدِرَ به جوهرُ الأشياءِ إلى الوجود والزمان ليس بمقدار لجوهر الأشياء ولا سيما الروحانية. فإذاً لم يكن الخلق في بدء الزمان

٢ وأيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ ان كل ما يُفعَل فقد كان يُفعَل وهكذا ففي كل أَنْ يُفعَل متقدم ومتأَخر. وبدءُ الزمان ليس فيه متقدمٌ ومتأخرٌ لكونه غير متجزئٍ. فإذاً لما كان أَن يُخلَق نوعاً من أن يُفعَلْ يظهر أن الأشياءَ ليست مخلوقة في بدءِ الزمان

٣ وأيضاً ان الزمان نفسه مخلوق أيضاً. ويمتنع أن يكون مخلوقاً في بدءِ الزمان لكونه متجزئاً وبدء الزمان غير متجزئٍ. فإذاً خلق الأشياء لم يكن في بدءِ الزمان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «في البدء خلق اللّه السماوات والأرض»

والجواب أن يُقال إنّ قول التكوين «في البدء خلق اللّه السماوات والأرض» يفسَّر على ثلاثة أنحاءٍ دفعاً لثلاث أضاليل فمن الناس من قال بأن العالم قديمٌ وان الزمان ليس له بدءٌ وابطالاً لهذا القول يفسَّر في البدءِ على معنى في بدء الزمان ومنهم من قال بمبدأَين للخلق أحدهما مبدأُ الخيرات والآخر مبدأُ الشرور وابطالاً لهذا القول يفسَّر في البدء على معنى في الابن لأنه كما يخصَّص المبدأ الفعليُّ بالآب باعتبار القدرة كذلك يخصَّصُ المبدأ المثالي بالابن باعتبار الحكمة بحيث أنهُ كما

يقال «قد صنعتَ كل شيء في الحكمة» كذلك يُعقَل ان اللّه قد صنع كل شيء في البدء أي في الابن كقول الرسول في كولوسي ١: ١٦ «فيه (أي في الابن) خُلِقَت جميع الكائنات» ومنهم من قال بأن الجسمانيات مخلوقة من اللّه بواسطة المخلوقات الروحانية وابطالاً لهذا القول يفسَّر في البدء خلق اللّه السماوات والأرض أي قبل كل شيءٍ لأن أربعة أشياء تجعل مخلوقة معاً الفلك الأطلس والمادة الجسمانية المعروفة بالأرض والزمان والطبيعة الملَكية

إذاً أجيب على الأول بأنه ليس يُقال إنّ الأشياءَ خلقت في بدءِ الزمان بمعنى أن بدءَ الزمان مقدار الخلق بل بمعنى ان السماءَ والأرض خُلِقَتا مع الزمان

وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف المُورَد إنما يحمل على أَنْ يُفعَل الذي يكون بالحركة أو طرفاً للحركة لأنه لما كان لا بدَّ في كل حركة أن يعتبر متقدمٌ ومتأخرٌ كان قبل انتهاءِ كل متحرك أي متى كان شيءٌ في حال ان يتحرك أو أن يُفعَل لا بدَّ من أخذ شيءٍ قبله وشيءٍ بعده لأن ما هو في بدءِ الحركة أو في نهايتها ليس في حال أن يتحرك. والخلق ليس حركة ولا طرفاً للحركة كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ فإذاً على هذا يُخلَق شيءٌ لم يكن يُخلَق قبل

وعلى الثالث بأنه ليس يُفعَل شيءٌ إلا بحسب كونه موجوداً ولا يوجد من الزمان شيءٌ سوى الآن فإذاً ليس يمكن أن يُفعَل شيءٌ إلا بحسب آنٍ ما ليس لأن الزمان موجودٌ في الآن الأول بل لأنه مبتدئٌ منه

المبحثُ السابعُ والأربعون
في تمايز الأشياءِ ـ وفيه ثلاثة فصول

بعد إذ بحثنا في صدور المخلوقات إلى الوجود يجب البحث في تمايز الأشياءِ وقد جعلناه على ثلاثة أقسام. الأول في تمايز الأشياء بالعموم. والثاني في تمايز الخير والشر. والثالث في

تمايز الخليقة الروحانية والجسمانية. والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل ــ ١ في كثرة الأشياء أي تمايزها ــ ٢ في تفاوتها ــ ٣ في وحدة العالم

الفصلُ الأَوَّلُ

هل كثرة الأشياء وتمايزها من الله

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس كثرة الأشياء وتمايزها من اللّه لأن من شأْن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد. واللّه في غاية الوحدانية كما يتضح في ما مرَّ في مب ١١ ف ٤. فإذاً ليس يُصدِر إلا معلولاً واحداً

٢ وأيضاً ان الصورة تكون على شبه مثالها واللّه. هو العلة المثالية لمعلوله كما مرَّ في مب ٤٤ ف ٣. فإذاً لما كان اللّه واحداً كان معلوله واحداً فقط لا متمايزاً

٣ وأيضاً كل ما إلى غايةٍ فهو معادل للغاية. وغاية الخليقة واحدة وهي الخيرية الإلهية على ما مرَّ بيانه في مب ٤٤ ف ٤. فإذاً ليس معلول اللّه إلا واحداً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «ان اللّه فصل بين النور والظلام وبين مياهٍ ومياهٍ» فإذاً تمايز الأشياءِ وتكثرها هو من اللّه

والجواب ان يُقال إنّ بعض الناس اختلفوا في علة تمايز الأشياءِ فمنهم من جعلها في المادة وحدها أو مع الفاعل فالذي جعلها في المادة وحدها كديمقراطيس وجميع الطبيعيين المتقدمين الذين لم يقولوا الاَّ بالعلة المادية فقط وتمايزُ الأشياءِ عند هؤلاء حاصلٌ عن الاتفاق بحسب حركة المادة. والذي جعلها في المادة والفاعل معاً انكساغورس فإنه جعل علة تمايز الأشياءِ في العقل بتجريدهِ ما كان مختلطاً في المادة ولكن هذا المذهب باطلٌ من وجهين اما أولاً فلأننا قد حققنا في مب ٤٤ ف ٢ ان المادة أيضاً مخلوقة من اللّه فإذاً إذا كان تمايزٌ ما من جهة المادة فيجب استناده إلى علةٍ أعلى. وأما ثانياً فلأن المادة هي لأجل الصورة دون العكس وتمايز الأشياءِ إنما هو بالصور الخاصة فإذاً ليس التمايز في الأشياءِ لأجل المادة بل بعكس ذلك خُلِق التباين في

المادة لتكون صالحة لقبول صورٍ مختلفة — ومنهم من جعل علة تمايز الأشياءِ في الفواعل الثانية كابن سينا فإنه قال ان اللّه بتعقله نفسه أصدر العقل الأول الذي إذ لم يكن عين وجوده كان بالضرورة مركباً من القوة والفعل كما سيأتي بيانه في مب ٥٠ ف ٢ وهكذا العقل الأول بتعقله العلة الأولى أصدر العقل الثاني وبتعقله نفسه بحسب كونه بالقوة أصدر جرم السماء الذي يحرّك وبتعقله نفسه بحسب ما له من الفعل أصدر نفس السماء وهذا أيضاً باطلٌ من وجهين أما أولاً فلأن الخلق خاصٌ باللّه وحده على ما حققناه في مب ٤٥ ف ٥ فإذاً ما ليس يمكن حصوله إلاَّ بالخلق فإنما يصدر عن اللّه وحده وذلك جميع ما ليس يعرضه الكون والفساد. وأما ثانياً فلأن قضية هذا المذهب ان مجموع الأشياء ليس صادراً عن قصد الفاعل الأول بل عن اجتماع عللٍ فاعلة كثيرة وهذا ما نسميه صدوراً بالخبطة والاتفاق وعليه فيكون تمام الكون القائم باختلاف الأشياء صادراً بالاتفاق وهذا محال — فإذاً يجب أن يُقال إنّ تمايز الأشياء وتعددها إنما هو صادرٌ عن قصد الفاعل الأول وهو اللّه فإنه أصدر الأشياءَ إلى الوجود لأجل إشراك المخلوقات في خيريته وتمثيلها بها ولما كان لا يمكن لخليقة واحدةٍ أن تمثلها تمثيلاً كافياً أصدر مخلوقات كثيرة ومختلفة حتى ان ما يفوت احداها في تمثيل الخيرية الإلهية يُوفَّى من الأخرى لأن الخيرية التي هي في اللّه على حال البساطة والوحدة هي في المخلوقات على حال التكثر والانقسام ومن ثم كان مجموع العالم كله أكثر اشتراكاً في الخيرية الإلهية وأعظم تمثيلاً لها من كل خليقة أخرى ولما كانت الحكمة الإلهية هي علة تمايز الأشياء قال موسى ان الأشياءَ متمايزة بكلمة اللّه التي هي تصور الحكمة وهذا هو المراد بقوله في تك ١ «قال اللّه ليكن النور. وفصل بين النور والظلام»

إذاً أجيب على الأول بأن الفاعل بالطبع يفعل بالصورة التي هو بها موجودٌ والتي هي في الواحد واحدة فقط ولذا ليس يفعل إلاَّ واحداً فقط وأما الفاعل الإرادي

كاللّه على ما حققناه في مب ١٩ ف ٤ فيفعل بالصورة المعقولة. فإذاً لما كان تعقل اللّه أموراً كثيرة لا ينافي وحدانيته وبساطته كما حققناه في مب ١٥ ف ٢ يلزم أنه وان يكن واحداً يقدر أن يصنع أشياءَ كثيرة

وعلى الثاني بأن تلك الحجة انما تنتهض بالنظر إلى الصورة التي تمثل المثال تمثيلاً كاملاً والتي إنما تتكثر من جهة المادة فقط وعليه فالصورة الغير المخلوقة التي هي كاملةٌ هي واحدة فقط على أنه ليس من خليقة تمثل تمثيلاً كاملاً المثال الأول وهو الذات الهية ولذا يجوز تمثيلها بأمور كثيرة. ومع ذلك فباعتبار أن الصورة يقال لها مُثُلٌ يوجد في العقل الإلهي تكثر الصور بإزاء تكثر الأشياء

وعلى الثالث بأن القول الشارح في النظريات الذي يوضح النتيجة ايضاحاً تامّاً واحدٌ فقط وأما الأقوال الشارحة الظنِّية فكثيرة وكذا الأمر في الأشياء العملية فإنه متى كان ما إلى الغاية مساوياً للغاية فليس يُقتضَى أن يكون إلا واحداً فقط وليس الأمر كذلك في الخليقة بالنسبة إلى الغاية التي هي اللّه فإذاً قد لزم تكثر المخلوقات

الفصل الثاني

هل تفاوت الأشياء هو من اللّه

يُتخطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تفاوت الأشياء ليس من اللّه لأن من شأْن ما في غاية الحسن أن يُصدِر أشياءً في غاية الحسن. والأشياء التي في غاية الحسن ليس بعضها أعظم من بعض. فإذاً من شأْن اللّه الذي هو في غاية الحسن أن يصنع جميع الأشياءِ متساوية

٢ وأيضاً ان المساواة هي مفعول الوحدة كما في الإلهيات ك ٥ م ٢٠ واللّه واحدٌ فإذاً قد صنع الأشياء متساوية

٣ وأيضاً من شأْن العدل إِعطاء المتفاوتات أموراً متفاوتة. واللّه عادل في جميع أعماله. فإذاً لما كان عمله الذي به أشرك الأشياء في الوجود ليس مسبوقاً بتفاوت

في الأشياءِ يظهر أنه قد صنع جميع الأشياء متساوية

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٣٣: ٧ «لماذا يفضّل يومٌ على يومٍ ونورٌ على نورٍ وسنةٌ على سنةٍ وشمسٌ على شمسٍ. علم الرب ميَّز بينها»

والجواب أن يُقال إنّ اوريجانوس لما أراد ابطال قول الذين عللوا تمايز الأشياء بتضاد مبدأي الخير والشر قال ان جميع الأشياء خلقت من اللّه في البدء متساويةً لأنهُ قال ان اللّه أبدع أولاً المخلوقات الناطقة فقط وكانت كلها متساوية وإنما نشأَ فيها أولاً التفاوت من الاختيار بسبب تفاوت ميلها إلى اللّه أو عنه بحسب الأكثر أو الأقل فتلك المخلوقات الناطقة التي مالت بالاختيار إلى اللّه ارتفعت إلى المراتب الملكية المختلفة باختلاف الاستحقاقات وتلك التي مالت عنه اتصلت بأبدانٍ مختلفة باختلاف الذنب وهذا هو في قوله سبب خلق الأجسام واختلافها. لكن قضية هذا القول ان مجموع المخلوقات الجسمانية لم يوجد لأجل اشتراك المخلوقات في خيرية اللّه بل لأجل المعاقبة على الذنب وهذا منافٍ لقوله في تك ١: ٣١ «رأى اللّه جميع ما صنعه فكان حسناً جدّاً» وقال اوغسطينوس في مدينة اللّه ك ٢ ب ٢٣ «أيُّ شيءٍ استخف من القول بأن اللّه مبدع الكائنات لم يقصد بابداعه شمساً واحدة في هذا العالم الواحد رونقَ جمال المخلوقات الجسمانية أو حفظَها بل إنما حدث ذلك بالأحرى لأن نفساً واحدة قد اقترفت ذنباً مخصوصاً لو اقترفته مئة نفسٍ لكان في هذا العالم مئة شمس» ولذا يجب أن يقال كما أن حكمة اللّه هي علة تمايز الأشياء كذلك هي أيضاً علة تفاوتها وبيان ذلك ان التمايز يكون في الأشياءِ على ضربين أحدهما صوري وذلك في الأشياء المختلفة في النوع والآخر ماديٌّ وذلك في الأشياء المختلفة في العدد فقط. ولما كانت المادة لأجل الصورة وجب أن يكون التمايز المادي لأجل التمايز الصوري ولذلك نرى أنه في الأشياء الغير الفاسدة ليس للنوع الواحد إلا شخصٌ واحد لأن في واحد كفايةً لحفظ النوع وأما في الأشياء التي يعرضها الكون والفساد فللنوع

الواحد أشخاص كثيرة مقتضاة لحفظه وبذلك يتضح أن التمايز الصوري آصل من المادي على أن التمايز الصوري يقتضي دائماً عدم المساواة فقد قال أرسطو في الإلهيات ك ٨ م ١٠ ان صور الأشياء هي كالأعداد التي تختلف أنواعها بزيادة أو إسقاط وحدةٍ. ولذلك نجد الأنواع مترتبة في الأشياء الطبيعية كما أن المركبات هي أكمل من العناصر والنبات أكمل من الاجرام المعدنية والحيوان أكمل من النبات والإنسان أكمل من الحيوان وفي كل منها نوعٌ أكمل من سائر أنواعه. فإذاً كما أن الحكمة الإلهية هي علة تمايز الأشياء لأجل كمال الكون كذلك هي أيضاً علة تفاوتها لأنه لو لم يكن في الأشياءِ الا درجة واحدة من الحسن لم يكن الكون كاملاً

إذاً أجيب على الأول بأن من شأْن الفاعل الذي في غاية الحسن أن يُصدِر مفعوله كله في غاية الحسن ولكن ليس أن يصنع كلَّ جزءٍ من أجزائه في غاية الحسن على الإطلاق بل بحسب مناسبته للكل فلو كان لكل جزءٍ من أجزاء الحيوان مرتبة العين من الشرف لارتفع حسن الحيوان. فإذاً هكذا قد أبدع اللّه أيضاً العالم كله على غاية الحسن بحسب حال الخليقة ولكنه لم يبدع كلاًّ من المخلوقات في غاية الحسن بل أبدعها متفاوتة بينها في الحسن ولذا لما أريد في تك ١ الكلام على كل من المخلوقات قيل «رأى اللّه النور انه حسن» وقس على النور كلاً من المخلوقات. ولما أريد الكلام على مجموع المخلوقات قيل «رأى اللّه جميع ما صنعه فكان حسناً جدّاً»

وعلى الثاني بأن أول ما يصدر عن الوحدة هو المساواة ثم يصدر بعدها الكثرة ولذا فالآب الذي تخصَّص به الوحدانية كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ صَدَرَ عنه الابن الذي تخصَّص به المساواة ثم الخليقة التي يناسبها عدم المساواة ومع ذلك فإن المخلوقات تشترك في نوع من المساواة أي مساواة المعادلة

وعلى الثالث بأن هذه الحجة هي التي استند عليها اوريجانوس إلا أنه لا محل لها إلا في الاثابة التي يترتب التفاوت فيها على التفاوت في الاستحقاقات. وأما في ابداع

الأشياء فليس تفاوت الأجزاءِ لأجل تفاوتٍ ما سابق إِما في الاستحقاقات أو في تأَهب المادة بل لأجل كمال الكل كما هو واضح في أفعال الصناعة أيضاً فإن السقف مثلاً ليس يختلف عن الأساس بسبب اختلاف المادة بل ان الصانع قصداً إلى كمال البيت في أجزاءٍ مختلفة يلتمس مادة مختلفة أو إذا قدر أَبدعها

الفصلُ الثالثُ
هل يوجد عالمٌ واحدٌ فقط

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه ليس يوجد عالمٌ واحدٌ فقط بل عوالم كثيرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «ليس يجوز القول بأن اللّه أبدع الأشياء بدون سببٍ» والسبب الذي لأجله أبدع عالماً واحداً قد استطاع أن يبدع لأجله عوالم كثيرة إذ أن قدرته ليست محدودة إلى إبداع عالم واحدٍ بل هي غير متناهية كما مرَّ تحقيقه في مب ٧ ف ١ ومب ٢٥ ف ٢ فإذاً اللّه قد أبدع عوالم كثيرة

٢ وأيضاً ان الطبيعة تفعل ما هو أحسن فلأَن يفعل اللّه ذلك أَولى. ووجود عوالم كثيرة أحسن من وجود عالمٍ واحدٍ لأن الكثير الحسن أحسن من القليل فإذاً قد أُبدع من اللّه عوالم كثيرة

٣ وأيضاً كل ما صورته في مادةٍ فيجوز تكثره في العدد مع بقاءِ النوع بعينه لأن التكثر العددي يكون من جهة المادة. وصورة العالم في مادة فكما أنه متى قلتُ الإنسان أُريد به الصورة ومتى قلت هذا الإنسان أُريدُ به الصورة في المادة كذلك متى قيل العالم فالمراد به الصورة ومتى قيل هذا العالم فالمراد به الصورة في المادة. فإذاً لا مانع من وجود عوالم كثيرة

لكن يعارض ذلك قول يو ١: ١٠ «العالم به كوِّن» حيث جاءَ بالعالم مفرداً دلالةً على وجود عالمٍ واحدٍ فقط

والجواب أن يُقال إنّ النظام الموجود في الأشياء المخلوقة على هذه الحال من اللّه يفصح عن وحدة العالم لأن هذا العالم يُقال إنّه واحدٌ بوحدة النظام بحسب اتجاه بعض الأشياءِ إلى أُخرى. وجميع الأشياءِ المخلوقة من اللّه لها نسبة متكررة بينها ونسبة إلى اللّه كما مرَّ بيان ذلك في مب ١١ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. فإذاً من الضرورة ان ترجع جميع الأشياءِ إلى عالمٍ واحدٍ. ولذا فالذين لم يعللوا العالم بحكمة متُقِنة بل بالاتفاق قالوا بعوالم كثيرة كديمقراطيس الذي قال انه من اجتماع الجواهر الفردة تكوَّن هذا العالم وعوالم أُخر غير متناهية

إذاً أجيب على الأول بأن السبب الذي لأجله العالم واحدٌ هو ان جميع الأشياء يجب أن تكون متجهةً بترتيب واحدٍ إلى واحدٍ ولهذا فإن أرسطو قد استدل بوحدة النظام الذي في الأشياءِ على وحدة اللّه المدبر كما في الإلهيات ك ١٢ م ٥٢ وأفلاطون أثبت في طيماوس من وحدة المثال وحدة العالم الذي هو الصورة

وعلى الثاني بأنه ليس فاعل يقصد الكثرة المادية كغايةٍ لأن الكثرة المادية ليس لها حدٌ معيَّنٌ بل تذهب من تلقاءِ نفسها إلى ما لا يتناهى وغير المتناهي ينافي حقيقة الغاية. وأما ما يقال من أن وجود عوالم كثيرة أحسن من وجود عالمٍ واحدٍ فإنما يقال باعتبار الكثرة المادية وهذا الأحسن ليس من قصد اللّه الفاعل والا لجاز بجامع الحجة أن يُقال إنّه لو أبدع عالَمينِ لكان ابداع ثلاثة أحسن وهكذا إلى غير النهاية

وعلى الثالث بأن العالم متقومٌ عن مادته كلها إذ يستحيل وجود أرض غير هذه لأن كل أرضٍ يجب أن تتجه نحو هذا الوسط أينما وُجِدَت وكذا يقال في سائر الاجرام التي هي أجزاءٌ للعالم

المبحثُ الثامنُ والأربعونَ

في تمايز الأشياء على وجه الخصوص ـ وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الأشياء على وجه الخصوص وأولاً في تمايز الخير والشر ثم في تمايز الخليقة الروحانية والجسمانية. فبالأول يبحث فيهِ عن الشر وعن علة الشر أما الشر فالبحث فيهِ يدور على ست مسائل ــ ١ هل الشر طبيعةٌ ما ــ ٢ هل الشر موجودٌ في الأشياء ــ ٣ هل الخير هو موضوع الشر ــ ٤ في أن الشر هل يُفسِد الخير بالكلية ــ ٥ في انقسام الشر إلى العقاب والذنب ــ ٦ أيٌّ منهما لهُ من حقيقة الشر أكثر مما للآخر

الفصلُ الأوَّلُ

هل الشر طبيعةُ ما

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الشر طبيعةٌ ما لأن كل جنسٍ فهو طبيعةٌ ما. والشر جنس من الأجناس ففي كتاب المقولات ب ١٠ «الخير والشر ليسا في جنس بل هما جنسان للأشياء». فإذاً الشر طبيعةٌ ما

٢ وأيضاً كل فصلٍ مقوِّمٍ لنوعٍ ما فهو طبيعةٌ ما. والشر فصلٌ مقوِّمٌ في الأمور الخُلُقية لأن الملكة الشريرة مباينة بالنوع للملكة الخيرة كما يباين السخاء عدم السخاء فإذاً الشر يدل على طبيعةٍ ما

٣ وأيضاً ان كلاً من المتضادين طبيعةٌ ما. والشر والخير ليسا متقابلين على طريق العدم والملكة بل على طريق المضادة كما أثبت ذلك الفيلسوف في كتاب المقولات بوجود متوسطٍ بين الخير والشر وجواز التغير من الشر إلى الخير. فإذاً الشر يدل على طبيعةٍ ما

٤ وأيضاً ما ليس موجوداً فليس يفعل. والشر يفعل لأنه يُفسِد الخير. فهو إذاً موجودٌ ما وطبيعةٌ ما

٥ وأيضاً ليس يرجع إلى كمال العالم إلا ما هو موجودٌ وطبيعةٌ ما. والشر يرجع إلى

كمال العالم فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٢ «ان جمال العالم العجيب يحصل عن جميع الأشياءِ حتى ان ما نسميه شراً إذا أُحكِمَ ترتيبه وأُحِلَّ محلَّهُ فانه يريد الخيرات بهاءً وجمالاً». فإذاً الشر طبيعةٌ ما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الأسماءِ الإلهية ب ٤ «الشر ليس موجوداً ولا خيراً»

والجواب أن يُقال إنّ أحد المتقابلين يُعرَف بالآخر كما يُعرَف الظلام بالنور. فإذاً كذلك حقيقة الشر يجب أن تُعرَف من حقيقة الخير. وقد أسلفنا في مب ٥ ف ١ وما يليه أن الخير هو كل ما يمكن اشتياقه وهكذا لما كانت كل طبيعة تشتاق وجودها وكمالها وجب بالضرورة أن يُقال إنّ وجود كل طبيعةٍ وكمالها يتضمنان حقيقة الخيرية. فإذاً ليس يمكن أن يكون الشر دالاً على وجودٍ أو صورةٍ أو طبيعةٍ ما فبقي إذاً ان المراد بالشر عدمٌ ما للخير وبهذا الاعتبار يُقال إنّ الشر ليس موجوداً ولا خيراً لأنه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً كان رفع أحدهما رفعاً للآخر

إذاً أجيب على الأول بأن كلام ارسطو هناك إنما هو بحسب مذهب الفيثاغوريين الذين كانوا يعتبرون الشر طبيعةً ما ولذلك كانوا يجعلون الخير والشر جنسين فإن أرسطو من عادته ولا سيما في كتب المنطق أن يأْتي بمُثُلٍ كانت محتملة في أيامه بحسب مذهب بعض الفلاسفة أو يُقال إنّ المضادة الأُولى هي مضادة الملكة والعدم كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ٤ م ٦ وذلك لوجودها في كل متضادين لأن أحد المتضادين ناقصٌ دائماً بالنظر إلى آخر كالأسود بالنظر إلى الأبيض والمرّ بالنظر إلى الحلو وبهذا الاعتبار يُقال إنّ الخير والشر جنسان لا على وجه الإطلاق بل للمتضادات لأنه كما أن كل صورةٍ تتضمن حقيقة الخير كذلك كل عدمٍ بما هو عدمٌ يتضمن حقيقة الشر

وعلى الثاني بأن الخير والشر ليسا فصلين مقوِّمين إلا في الأمور الخُلُقية التي

تستفيد نوعيتها من الغاية التي هي موضوع الإرادة المتعلقة به الأمور الخُلُقية ولما كان الخير متضمناً حقيقة الغاية كان الخير والشر فصلين نوعيين في الأمور الخلقية غير أن الخير فصلٌ بالذات والشر بما هو الغاية بالمقتضاة. ومع ذلك فرفع الغاية المقتضاة لا يقوِّم النوع في الأمور الخلقية إلا بحسب اقترافه بالغاية الغير المقتضاة كما أنه ليس يوجد أيضاً في الأمور الطبيعية عدم الصورة الجوهرية إلا مقترناً بصورةٍ أخرى. فإذاً هكذا الشر الذي هو فصلٌ مقوِّمٌ في الأمور الخلقية هو خيرٌ مقترن بعدم خيرٍ آخر كما أن غاية غير العفيف ليست فقدان خير العقل بل لذة الحس الخارجة عن ترتيب العقل. فإذاً الشر ليس فصلاً مقوِّماً من حيث هو شرٌ بل باعتبار الخير المقترن به

وبذلك يتضح الجواب على الثالث لأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على الخير والشر باعتبار وجودهما في الخلقيات فإن بينهما بهذا الاعتبار متوسطاً من حيث أنه يقال خيرٌ لما هو منطبقٌ على النظام وليس يقال شرٌ لما هو خارج عن النظام فقط بل لما هو مضرٌ بالغير أيضاً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ١ «ان المُسرِف معجبٌ بنفسه ولكنه ليس بشريرٍ» وأيضاً فقد يحدث التغير إلى الخير من هذا الشر الخلقي لا من كل شرٍ لأنه ليس يحدث تغيرٌ من العمى إلى البصر مع ان العمى شرٌ

وعلى الرابع بأنه يُقال إنّ شيئاً يفعل على ثلاثة أنحاءٍ أولاً بالطريقة الصورية على حد ما يُقال إنّ البياض يفعل الأبيض وعلى هذا المعنى فالشر باعتبار ما فيه من العدم أيضاً يُقال إنّه يُفسِد الخير لأنه فساد أو عدم الخير وثانياً بالطريقة الفعلية كما يُقال إنّ النقَّاش يبيِّض الحائط وثالثاً بطريق العلة الغائية كما يُقال إنّ الغاية تفعل بتحريكها الفاعل فعلى هذين المعنيين لا يفعل الشر شيئاً بذاته أي باعتبار كونه عدماً ما بل باعتبار مقارنة الخير له لأن كل فعل فهو حاصلٌ عن صورةٍ ما وكل ما يُشتهَى كغاية

فهو كمالٌ ما ولذا فالشر لا يفعل ولا يُشتهَى إلا بقوة الخير المقارن له واما بذاته فهو غير محدود وخارجٌ عن الإرادة والقصد كما قال ديونيسيوس في كتاب الأسماءِ الإلهية ب ٤

وعلى الخامس بأن أجزاء العالم لها بينها نسبة متكررة من حيث أن بعضها يفعل في بعضٍ وبعضها غايةٌ ومثالٌ لبعض على ما أسلفناه في مب ٢١ ف ١ وهذا لا يمكن صدقه على الشر إلا باعتبار الخير المقارن له كما مرَّ آنفاً الشر ليس يرجع إلى كمال العالم ولا يندرج تحت نظام العالم إلا بالعرض أي باعتبار الخير المقارن له

الفصل الثاني
هل الشر موجود في الأشياء

يُتخطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياءِ لأن كل ما يوجد في الأشياءِ فهو اما شيءٌ ما أو عدم شيءٍ ما وهو اللاموجود وقد قال ديونيسيوس في الأسماءِ الإلهية ب ٤ «ان الشر بعيد عن الموجود وهو أيضاً أَبعدُ عن اللاموجود» فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياءِ

٢ وأيضاً ان الموجود والشيء متساوقان فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياءِ للزم كونه شيئاً ما وهذا منافٍ لما مرَّ في الفصل السابق

٣ وأيضاً ان الأكثر بياضاً ما كان أَخلَى عن السواد كما في كتاب الجدل ب ٤ فإذاً الأكثر خيرية أيضاً ما كان أَخلَى عن الشر. واللّه يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جداً مما تفعل الطبيعة. فإذاً الأشياء المبدعة من اللّه ليس يوجد فيها شيءٌ شرّاً

لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذُكرَ لانتفت جميع النواهي والعقابات التي لا تتعلق إلا بالشرور

والجواب ان يُقال إنّ كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء لتستتمَّ به جميع مراتب الخيرية وللخيرية مرتبتان احداهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن

أصلاً أن يفقدها والثانية ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه لأن من الأشياءِ ما لا يمكن ان يفقد وجوده كغير الفاسدات ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات وعلى هذا فكما أن كمال العالم ليس يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فقط بل يقتضي أيضاً وجود موجودات فاسدة كذلك يقتضي أن يكون من الأشياءِ ما يمكن أن يفقد الخيرية مما يلزم عنه أن يفقدها أحياناً. وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير. فإذاً واضحٌ ان الشر موجود في الأشياء كالفساد لأن الفساد أيضاً شرٌ ما

إذاً أجيب على الأول بأن الشر بعيدٌ عن الموجود مطلقاً وعن اللاموجود مطلقاً إذ ليس ملكةً ولا نفياً صرفاً بل عدماً خاصاً

وعلى الثاني بأن الموجود يقال على ضربين كما في الإلهيات ك ٥ فيقال أولاً موجود لما يدل على موجودية الشيءِ بحسب انقسامه إلى عشر مقولات وهكذا فهو مساوقٍ للشيءِ وعلى هذا النحو ليس عدمٌ ما موجوداً فإذاً كذلك الشر أيضاً ليس موجوداً. ويقال ثانياً موجودٌ لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ويعبَّر عنه بلفظ هو وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب هل هو وبهذا المعنى نقول أن العمى هو في العين وكذا كل عدم خاصٍ. وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجودٌ. وقد جهل بعضٌ هذا التفصيل ولاحظوا أن بعض الأشياءِ يقال لها شريرة أو انه يُقال إنّ الشر هو في الأشياءِ فظنوا أن الشر شيءٌ ما

وعلى الثالث بأن اللّه والطبيعة وكل فاعل تفعل ما هو أكثر خيرية في الكل لا ما هو أكثر خيريةً في كل جزءٍ على حياله إلا بالنسبة إلى الكل كما أسلفنا في مب ٤٧ ف ١. والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيريةً وأوفر كمالاً إذا كان فيه ما يمكن أن يفقد الخيرية ويفقدها أحياناً دون أن يمنع اللّه ذلك أولاً لأن من شأْن العناية الإلهية لا أن تنقض الطبيعة بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في كتاب

الأسماءِ الإلهية ب ٤ ومن مقتضيات طبيعة الأشياءِ أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً. وثانياً لأن اللّه هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن يفعل من الشر خيراً كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١١ فإذاً لو لم يسمح اللّه بوجود شرٍّ ما لارتفعت خيرات كثيرة فلولا فساد الهواءِ لما تولدت النار ولولا قتل الحمار لما حُفِظَت حياة الأسد ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل المنتقم وصبر المحتمل

الفصلُ الثَّالثُ

هل الشر موجود في الخير وجودَهُ في موضوعٍ

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الشر ليس موجوداً في الخير وجوده في موضوعٍ لأن جميع الخيرات موجودةٌ. وقد قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ان الشر ليس موجوداً ولا هو في الموجودات» فإذاً ليس الشر موجوداً في الخير وجودَهُ في موضوعٍ

٢ وأيضاً ليس الشر موجوداً والخير موجودٌ. واللاموجود لا يفتقر إلى موجود يكون موضوعاً له. فإذاً كذلك الشر لا يفتقر إلى الخير ليكون موضوعاً له

٣ وأيضاً ليس أحد الضدين موضوعاً للآخر. والخير والشر ضدان. فإذاً ليس يوجد الشر في الخير وجودَهُ في موضوعٍ

٤ وأيضاً ما يوجد فيه البياض وجودَهُ في موضوعٍ يقال له أبيض فإذاً كذلك ما يوجد فيه الشر وجودَهُ في موضوعٍ فهو شرير فلو كان الشر موجوداً في الخير وجودَهُ في موضوعٍ للزم كون الخير شرّاً وهذا منافٍ لقول اشعيا ٥: ٢٠ «الويل لكم أيها الذين تدعون الشر خيراً والخير شرّاً»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٤ «ليس للشر وجود الاَّ في الخير»

والجواب أن يُقال إنّ الشر هو رفع الخير ولا كل رفع للخير كما مرَّ في ف ١ فإن

رفع الخير يمكن أخذه بطريق العدم وبطريق النفي فرفع الخير المأخوذ بطريق النفي لا يتضمن حقيقة الشر وإلا لكان كل ما ليس موجوداً بنحو من الأنحاءِ شرّاً ولكان كل شيءٍ أيضاً شريراً لخلوه من خير شيءٍ آخر فكان الإنسان مثلاً شريراً لخلوه من سرعة الأُروِيَّة أو قوَّة الأسد وأما رفع الخير المأخوذ بطريق العدم فيقال له شرٌّ كما يقال لعدم البصر عمىً ومحل هذا العدم والصورة واحدٌ بعينه وهو الموجود بالقوَّة سواءٌ كان موجوداً بالقوَّة مطلقاً كالهيولى الأُولى التي هي محل الصورة الجوهرية والعدم المقابل لها أو موجوداً بالقوَّة من وجه وبالفعل مطلقاً كالجسم الشفاف الذي هو محل الظلام والنور وواضحٌ أن الصورة التي بها شيءٌ موجودٌ بالفعل كمالٌ ما وخيرٌ ما وهكذا فكل موجود بالفعل فهو خيرٌ ما وكذا كل موجود بالقوة من جهة ما هو كذلك فهو خيرٌ ما باعتبار نسبته إلى الخير لأنه كما هو موجود بالقوَّة كذلك هو خيرٌ بالقوَّة. فالمخلَّص إذاً من ذلك أن موضوع الشر هو الخير

إذاً أجيب على الأول بأن مراد ديونيسيوس ان الشر ليس في الموجودات كالجزءِ أو كالخاصة الطبيعية لشيءٍ منها

وعلى الثاني بأن اللاموجود المأْخوذ بطريق النفي لا يحتاج إلى محل وأما العدم فهو نفيٌ في المحل كما في الإلهيات ك ٤ وهذا الضرب من اللاموجود هو الشر

وعلى الثالث بأن ما يوجد فيه الشر وجودَهُ في موضوعٍ ليس هو الخير المقابل له بل خيراً آخر فان موضوع العمى ليس هو البصر بل الحيوان ويظهر أن ذلك الأصل المنطقي وهو: لا يجوز اجتماع المتضادات معاً: لا يصح هنا كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١. ومع ذلك يجب حمله على مطلق الخير والشر لا على خصوص هذا الخير وهذا الشر. والأبيض والأسود والحلو والمرّ ونحو ذلك من المتضادات لا تؤْخذ الا على وجه الخصوص لاندراجها في أجناس معينة وأما الخير فإنه محبط بجميع الأجناس ولذا يجوز اجتماع خير مع عدم خير آخر

وعلى الرابع بأن النبي إنما يدعو بالويل على الذين يقولون لما هوَ خيرٌ من حيث هو خيرٌ شرّاً وهذا لا يلزم ممَّا قدمناه كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الرابع
في أن الشر هل يُفسِد الخير كلهُ

يُتخطَّى إلى الرابع بأن يقال: يظهر أن الشر يُفسِد الخير كله لأن أحد الضدين يُفسَد بأسره بالآخر. والخير والشر ضدان. فإذاً يمكن للشر أن يُفسِد الخير كله

٢ وأيضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ «ان الشر يضر من حيث يرفع الخير» والخير متشابهٌ وله صور واحدة. فإذاً يرتفع بأسره بالشر

٣ وأيضاً ما دام الشر موجوداً فهو يضر ويرفع الخير. وما يُرفع دائماً شيءٌ منه ينتهي إلى حدٍّ يتلاشى عنده ما لم يكن غير متناه وهذا لا يمكن أن يقال على خيرٍ مخلوقٍ. فإذاً الشر يلاشي الخير بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ «ان الشر لا يمكن أن يلاشي الخير بالكلية»

والجواب أن يُقال إنّ الشر لا يمكن أن يلاشي الخير بالكلية ولإيضاح ذلك يجب اعتبار أن الخير على ثلاثة أنحاءٍ فمنه ما يرتفع بالكلية بالشر وهو الخير المقابل للشر كما يرتفع النور بالكلية بالظلام والبصر بالعمى. ومنه ما لا يرتفع بالكلية ولا ينتقص بالشر وهو الخير الذي هو موضوع الشر فإن جوهر الهواءِ لا ينتقص منه شيءٌ بالظلام ومنه ما ينتقص بالشر ولكنه ليس يرتفع بالكلية وهو أهلية الموضوع للفعل. وانتقاص هذا الخير لا ينبغي اعتباره بالإسقاط كالانتقاص الذي في الكميات بل بالضعف كالانتقاص الذي في الكيفيات والصور وضعف هذه الأهلية يجب اعتباره مقابلاً لاشتدادها فإنها تشتد بالتأَهبات التي تتهيَّأُ بها المادة للفعل وهي كلما ازدادت عدةً في الموضوع ازداد أهلية لقبول الكمال والصورة وبعكس ذلك تضعف

هذه الأهلية بالتأهبات المضادة التي كلما ازدادت عدةً وشدةً في المادة يزداد ضعف القوَّة إلى الفعل. فإذاً إذا كانت التأهبات المضادة لا يمكن أن تتكثر وتشتد إلى غير نهاية بل إلى حدٍّ معينٍ فلا تنتقص الأهلية المذكورة آنفاً ولا تضعف إلى غير نهايةٍ كما هو واضح في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي للعناصر فإن البرودة والرطوبة اللتين بهما تتنقص أو تضعف أهلية المادة لصورة النار لا يمكن تكثرهما إلى غير النهاية. وأما إذا أمكن تكثر التأهبات المضادة إلى غير النهاية فالأهلية المذكورة تتنقص أو تضعف إلى غير النهاية ولكنها لا ترتفع بالكليَّة لأنها تبقى دائماً في أصلها الذي هو جوهر الموضوع كما لو وُضِعَ بين الشمس والهواءِ أجسامٌ ملونةٌ غير متناهية فإن أهليَّة الهواءِ للنور تنتقص دون نهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية ما دام الهواءُ موجوداً لأنه شفاف بطبعه. وكذا يمكن أن تزداد الخطايا إلى عدد غير متناهٍ ويزداد بذلك دائماً تنقُّص أهليَّة النفس للنعمة لأن الخطايا كحواجز قائمة بيننا وبين اللّه كقوله في اش ٥٩: ٢ «ان خطايا فرَّقت بيننا وبين اللّه» إلا أن هذه الأهليَّة لا ترتفع من النفس بالكلية لأنها لاحقة لطبيعتها

إذاً أجيب على الأول بأن الخير المقابل للشر يرتفع بالكلية وأما الخيرات الأُخر فلا ترتفع بالكلية كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن الأهلية المذكورة متوسطة بين الموضوع والفعل فمن جهة اتصالها بالفعل تنتقص بالشر ومن جهة مقارنتها للموضوع تبقى فإذاً الخير وان كان في نفسه متشابهاً إلا أنه بسبب نسبته إلى أمور مختلفة لا يرتفع كله بل بعضه

وعلى الثالث بأن بعضاً توهموا انتقاص الخير المذكور على قياس انتقاص الكمية فقالوا كما أن الكم المتصل ينقسم إلى ما لا يتناهى إذا جعلت القسمة على نسبة واحدة بعينها كما لو أُخذ نصف النصف أو ثلث الثلث كذلك يعرض هنا ولكن هذه الحجة لا محل لها هنا لأن القسمة التي تحفظ فيها نسبةٌ واحدة بعينها يُسقَط فيها دائماً الأقل

فالأقل لأن نصف النصف أقل من نصف الكل. والخطيئة الثانية ليس من الضرورة أن تكون أقل تنقيصاً للأهلية المذكورة من الخطيئة السابقة بل قد تكون مساويةً لها أو أعظم منها في ذلك. فإذاً يجب أن يُقال إنّ هذه الأهلية وان تكن شيئاً متناهياً إلا أنها تتنقص إلى غير النهاية لا بالذات بل بالعرض بحسب تزيُّد التأهبات المضادة أيضاً إلى غير النهاية كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الخامسُ
هل قسمة الشر إلى عقابٍ وذنب وافية

يُتخطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن قسمة الشر إلى عقابٍ وذنب ليست وافية لأن كل نقصٍ شرٌ ما في ما يظهر. وما من خليقةٍ إلا وفيها نقصٌ من حيث لا تقدر أن تحفظ نفسها في الوجود وليس هذا النقص مع ذلك عقاباً ولا ذنباً. فإذاً ليست قسمة الشر إلى عقابٍ وذنب وافية

٢ وأيضاً ليس يوجد في الأشياءِ الغير الناطقة ذنبٌ ولا عقابٌ مع أنه يوجد فيها الفساد والنقص اللذان يرجعان إلى حقيقة الشر. فإذاً ليس كل شرٍ عقاباً أو ذنباً

٣ وأيضاً ان التجربة شرٌ من الشرور وهي ليست مع ذلك ذنباً لأن التجربة التي لا يُرضى بها ليست خطيئة بل سبباً لممارسة الفضيلة كما كتب الشارح على قوله في ٢ كور ١٢ «ولئلا استكبر بسمو ايحاآتي» ولا عقاباً لأن التجربة سابقةٌ على الذنب والعقاب متأخرٌ عنه. فإذاً ليست قسمة الشر إلى عقابٍ وذنبٍ وافيةً

لكن يعارض ذلك أن هذه القسمة زائدة في ما يظهر فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ «يُدعَى شراً لكونه يضر» وما يضر فهو أمرٌ عقابيٌ. فإذاً كل شرٍ فهو يندرج تحت العقاب

والجواب أن يُقال إنّ الشر هو على ما مرَّ في ف ٣ عدم الخير القائم بالأصالة وبالذات بالكمال والفعل. والفعل فعلان أولٌ وثانٍ فالفعل الأول هو صورة الشيء

وكماله والفعل الثاني هو فعله أي عمله. فإذاً يحدث وجود الشر على نحوين اما بنقصان صورته أو جزءٍ مقتضىً لكماله كما أن العمى شرٌّ وفقد عضوٍ شرٌ واما بنقصان الفعل المقتضى اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم جريانه على الوجه والترتيب المُقتضَى. ولما كان الخير مطلقاً هو موضوع الإرادة كان الشر الذي هو عدم الخير يوجد بحسب حقيقته الخاصة في المخلوقات الناطقة ذات الإرادة. فإذاً الشر الذي يحصل بنقصان صورة الشيء وكماله يتضمن حقيقة العقاب ولا سيما على أن كل شيءٍ خاضع للعناية الإلهية والعدل الإلهي كما مرَّ تحقيقه في مب ٢٢ ف ٢ لأن من حقيقة العقاب أن يكون مضاداً للإرادة. والشر القائم بنقصان الفعل المُقتضَى في الأشياءِ الإرادية يتضمن حقيقة الذنب لأنه إنما يُعَدُّ واحدٌ مذنباً متى تخلف عن الفعل الكامل الذي هو ربه بإرادته فكذا إذاً كل شر معتبرٍ في الأشياء فهو عقابٌ أو ذنبٌ

إذاً أجيب على الأول بأنه لما كان الشر هو عدم الخير والبس نفياً محضاً كما مرَّ في ف ٣ لم يكن كل نقصان خيرٍ شراً بل نقصان الخير عما من شأْنه ومقتضى طباعه أن يكون له فإن نقصان البصر ليس شراً في الحجر بل في الحيوان إذ ليس هو من شأْن الحجر. وكذا ليس من شأْن الخليقة أن تحفظ نفسها في الوجود لأن الذي يمنح الوجود هو الذي يحفظه. فإذاً ليس هذا النقصان شراً في الخليقة

وعلى الثاني بأن العقاب والذنب لا ينقسم إليهما الشر على الإطلاق بل الشر الذي في الأشياء الإرادية

وعلى الثالث بأن التجربة هي في المجرِّب شرٌّ ذنبٍ لتضمنها إغراءً بالشر واما في المتجرب فليست موجودةً في الحقيقة ما لم يتغير بها على نحوٍ من الأنحاءِ لأن فعل الفاعل يحصل حينئذٍ في المنفعل ولكن المتجرب بتغيره من المجرّب إلى الشر يسقط في الذنب

وأما ما في المعارضة فيجاب عليه بأن من شأْن العقاب أن يضر بالفاعل في نفسه ومن شأْن الذنب أن يضرَّ بهِ في فعله وعلى هذا فكلاهما مندرجٌ تحت الشر من حيث

يتضمن حقيقة الضرر

الفصلُ السَّادسُ

هل العقاب لهُ من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

يُتخطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقاب له من حقيقة الشر أكثر ممَّا للذنب لأن نسبة الذنب إلى العقاب كنسبة الاستحقاق إلى الثواب. والثواب له من حقيقة الخير أكثر ممَّا للاستحقاق لأنه غايةٌ له. فإذاً العقاب له من حقيقة الشر أكثر ممَّا للذنب

٢ وأيضاً ما كان مقابلاً لخير أعظم فهو شرٌ أعظم. وقد مرَّ في الفصل السابق ان العقاب مقابلٌ لخير الفاعل والذنب مقابلٌ لخير الفعل. فإذاً لما كان الفاعل خيراً من الفعل يظهر أن العقاب شرٌ من الذنب

٣ وأيضاً ان عدم الغاية عقابٌ يقال له خسران المشاهدة الإلهية. وشر الذنب يحصل بعدم الاتجاه إلى الغاية. فإذاً العقاب شرٌ من الذنب

لكن يعارض ذلك ان الصانع الحكيم يجتلب الشر الأقلَّ اجتناباً للشر الأعظم كما أن الطبيب يقطع العضو تلافياً لفساد الجسم. وحكمة اللّه تُنزِل العقاب لأجل اجتناب الذنب. فإذاً الذنب شرٌّ من العقاب

والجواب أن يُقال إنّ الذنب له من حقيقة الشر أكثرُ ممَّا للعقاب ولا العقاب الحسي القائم بعدم الخيرات الجسمانية كما يراد بالعقاب عند كثيرٍ بل العقاب بالعموم بحسب ما يعم عدم النعمة والمجد أيضاً. وتحقيق ذلك من وجهين أما أولاً فلان واحداً إنما يصير شريراً بشر الذنب لا بشر العقاب كقول ديونيسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس احتمال العقاب شرّاً بل استحقاقه» وذلك لأنه لما كان الخير على الإطلاق قائماً بالفعل لا بالقوة وكان الفعل الأخير هو العمل أو استعمال الأشياء المُحرَزة أياً كانت كان خير الإنسان على الإطلاق معتبراً في حسن العمل

أو في حسن استعمال الأشياء المُحرَزة وإنما نستعمل جميع الأشياءِ بالإرادة. فإذاً من الإرادة الخيرة التي بها يُحسِن الإنسان استعمال الأشياءِ المحرزة يقال له خيرٌ ومن الإرادة الشريرة يقال له شريرٌ لأن صاحب الإرادة الشريرة يقدر أيضاً أن يسيء استعمال الخير الحاصل عليه كما لو لحن الغراماطيقيُّ مختاراً. فإذاً لما كان الذنب قائماً بفعل الإرادة الخارج عن حدود الترتيب والعقاب قائماً بفقدان شيءٍ مما تستعمله الإرادة كان للذنب من حقيقة الشر أكثر ممَّا للعقاب. وأما ثانياً فلأن اللّه هو صانع شر العقاب لا شر الذنب وبيان ذلك ان شر العقاب ينعدم به خير الخليقة سواءٌ أريد به خيرٌ ما مخلوقٌ كما ينعدم البصر بالعمى أو الخير الغير المخلوق كما يرتفع بخسران المشاهدة الإلهية خير الخليقة الغير المخلوق. وأما شر الذنب فهو في الحقيقة مقابلٌ للخير الغير المخلوق لأنه مضادٌ لنفوذ الإرادة الإلهية والحب الإلهي الذي به يُحَبُّ الخير الإلهي في نفسه وليس من حيث تشترك فيه الخليقة فقط فهكذا إذاً يتضح ان الذنب له من حقيقة الشر أكثر ممَّا للعقاب

إذاً أجيب على الأول بأن الذنب وان أَفضى إلى العقاب كما يفضي الاستحقاق إلى الثواب إلا أنه ليس يُقصَد لأجل العقاب كما يُقصَد الاستحقاق لأجل الثواب بل بعكس ذلك يُجتَلَب العقاب ليُجتنَب الذنب فالذنب إذاً شرٌ من العقاب

وعلى الثاني بأن ترتيب الفعل الذي ينعدم بالذنب لكونه الكمال الثاني فهو خيرٌ للفاعل أكمل من الخير الذي ينعدم بالعقاب والذي هو الكمال الأول

وعلى الثالث بأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الغاية والاتجاه إلى الغاية إذ قد ينعدم كلا هذين على نحو من الأنحاءِ بكلٍ من الذنب والعقاب أما بالعقاب فمن حيث أن الإنسان يبتعد عن الغاية وعن الاتجاه إلى الغاية وأما بالذنب فمن حيث أن هذا الانعدام يرجع إلى الفعل الغير المتجه إلى الغاية المقتضاة

المبحثُ التَّاسعُ والأربعونَ
في علة الشر ـ وفيه ثلاثة فصول

ثم يُبحث في علة الشر والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل ــ ١ هل يجوز أن يكون الخير علة الشر ــ ٢ هل الخير الأعظم الذي هو اللّه هو علة الشر ــ ٣ هل يوجد شرٌّ أعظم هو العلة الأولى لجميع الشرور

الفصلُ الأوَّلُ
هل يجوز أن يكون الخير علة الشر

يُتخطَّى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخير لا يجوز أن يكون علة الشر فقد قيل في متى ٧: ١٨ «لا تقدر الشجرة الصالحة أن تثمر ثمراً رديئاً»

٢ وأيضاً ليس يجوز أن يكون أحد الضدين علة للآخر. والشر هو ضد الخير. فإذاً ليس يجوز أن يكون الخير علة الشر

٣ وأيضاً ان المعلول الناقص ليس يصدر إلا عن علة ناقصة. والشر معلولٌ ناقصٌ فإذا كان له علة فهي علةٌ ناقصة وكل ناقص فهو شرٌ. فإذاً ليس علة الشر إلا الشر

٤ وأيضاً قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٤ «ليس للشر علةٌ». فإذاً ليس الخير علة الشر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردهِ على يوليانوس ك ١ ب ٩ «لم يكن ممكناً أصلاً أن يصدر الشر إلا عن الخير»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن لكل شر علةً على نحوٍ من الأنحاءِ لأن الشر هو نقص الخير عمَّا من شأنه أن يكون له. وتخلُّف شيءٍ عن استعداده الطبيعي والواجب لا يمكن حدوثه إلا من علة تخرجه عن استعداده فإن الجسم الثقيل ليس يتحرك إلى جهة فوق إلا من قاسرٍ ما ولا يحصل نقص في فعل الفاعل الا لمانع ما والعلِّية لا يمكن صدقها إلا على الخير إذ لا يمكن أن يكون شيءٌ علة إلا من حيث هو

موجودٌ وكل موجودٍ من حيث هو كذلك خيرٌ. وإذا اعتبرنا الطبائع الخاصة للعلل فالفاعل والصورة والغاية تتضمن كمالاً ما وهو يرجع إلى حقيقة الخير. والمادة أيضاً من حيث هي بالقوة إلى الخير تتضمن حقيقة الخير وكون الخير هو علة الشر المادية واضحٌ مما قدمناه في المبحث السابق ف ٣ فقد حققنا هناك أن الخير هو موضوع الشر لكنه ليس للشر علةٌ صوريةٌ بل هو بالأحرى عدم الصورة وكذا ليس له علة غائية بل هو بالأحرى عدم الاتجاه إلى الغاية المقتضاة لأن حقيقة الخير لا يتضمنها الغاية فقط بل المفيد المتجه إلى الغاية أيضاً وله علةٌ فاعلةٌ لكن بالعرض لا بالذات. ولبيان ذلك فليُعلَم أن تسبُّب الشر في الفعل ليس كتسبُّبه في المفعول فهو يتسبب في الفعل عن نقص مبدإٍ من مبادئِ الفعل أما من جهة الفاعل الأصيل أو من جهة الفاعل الآلي. كما أن النقص في حركة الحيوان قد يمكن حدوثه أما عن ضعف القوة المحركة كما في الأطفال أو عن مجرد عجز الآلة كما في العُرْج ويتسبب الشر في شيءٍ ما تارةً عن قوة الفاعل ولكن لا في المفعول الخاص للفاعل وتارةً عن نقصه أو نقص المادة. أما عن قوة الفاعل أو كماله فمتى لزم بالضرورة عن الصورة المقصودة منه عدم صورة أخرى كما يلزم عن صورة النار عدم صورة الهواء أو الماء. فإذاً كما أنَّ النار كلما كانت أتم قوةً كانت أتمَّ تأثيراً لصورتها كذلك تكون أتمَّ افساداً لضدها وعليه فشرّ الهواءِ والماءِ وفسادهما إنما هو عن كمال النار إلاَّ ان هذا بالعرض أن النار لا تقصد إفساد صورة الماءِ بل إيجاد صورتها لكنها بفعلها هذا تسبب ذلك أيضاً بالعرض. أما لو كان النقص في مفعول النار الخاص كتخلف التسخين عنها فذلك اما بسبب نقص الفعل الصادر عن نقص مبدإٍ ما كما مرَّ آنفاً أو بسبب عدم قابلية المادة لفعل النار الفاعلة. ولكن هذا النقص يعرض للخير الذي يلائمه بالذات أن يفعل. فإذاً من المحقق أن الشر ليس له بنحوٍ من الأنحاءِ علةٌ إلا بالعرض والخير إنما هو علة الشر بهذا المعنى

إذاً أجيب على الأول بأن الرب أراد بالشجرة الرديئة الإرادة الشريرة وبالشجرة الصالحة الإرادة الخيرة كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ١ والإرادة الخيرة يدر عنها فعل خُلُقيٌّ شرير لأنه منها يُحكَم على الفعل الخلقي الخيّر. غير أن حركة الإرادة الشريرة تتسبب عن الخليقة الناطقة التي هي خيرةٌ وهكذا هي علة الشر

وعلى الثاني بأن الخير لا يسبب ذلك الشر المضاد له بل شراً آخر كما أن خيرية النار تسببه شر الماءِ والإنسان الخيّر من جهة طبعه يسبب فعلاً شريراً من جهة أخلاقه وهذا إنما يحصل بالعرض كما مرّ في جرم الفصل وقد يحدث أيضاً أن أحد الضدين يسبب الآخر بالعرض كما أن البارد المحيط بخارج شيءٍ يسخِّن من حيث يدفع الحرارة إلى داخله

وعلى الثالث بأن علة الشر الناقصة ليست في الأشياءِ الإرادية مثلها في الأشياءِ الطبيعية لأن الفاعل الطبيعي يُصدر مفعوله على شبهه التام ما لم يُمنَع من مانع خارجٍ وهذا نقصٌ ما فيه. فإذاً ليس يحصل الشر في المفعول أصلاً ما لم يسبق وجود شرٍ آخر في الفاعل أو في المادة على ما مرَّ قريباً في جرم الفصل. وأما الأشياءُ الإرادية فإنما يصدر فيها نقص الفعل عن الإرادة الناقصة بالفعل من حيث أنها لا تخضع ذاتها بالفعل لنظامها. غير أن هذا النقص ليس ذنباً بل يلحقه الذنب من طريق أن الإرادة تفعل مع وجود هذا النقص

وعلى الرابع بأن الشر ليس له علةٌ بالذات بل بالعرض فقط كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثَّاني

هل الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر

يُتخطّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الخير الأعظم الذي هو اللّه هو علة الشر ففي اشعيا ٤٥: ٦ «أنا الرب وليس آخر أنا مبدع النور وخالق الظلمة ومجري

السلام وخالق الشر» وفي عاموس ٣: ٦ «ام يكون في المدينة شرٌ ولم يفعله الرب»

٢ وأيضاً ان معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى. والخير هو علة الشر كما مرَّ في الفصل السابق. فإذاً لما كان اللّه علة كل خيرٍ كما مرَّ في مب ٦ ف ١ و٤ يلزم ان كل شر أيضاً هو من اللّه

٣ وأيضاً في الطبيعيات ك ٢ م ٣٠ ان علة نجاة السفينة وغرقها شيءٌ واحدٌ بعينه. واللّه هو علة نجاة جميع الأشياء. فهو إذاً علة كل هلاكٍ وشرٍ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ ان اللّه ليس صانع الشر لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود

والجواب أن يُقال إنّ الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل كما يتضح مما مرَّ في الفصل السابق واللّه ليس فيه نقصٌ بل الكمال الأعظم كما مر تحقيقه في مب ٤. فإذاً الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل ليس يُسنَد إلى اللّه على أنه علته وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء فإنه يُسنَد إلى اللّه على أنه علته وهذا واضحٌ في الأشياء الطبيعية والإرادية. فقد مرَّ في الفصل السابق ان فاعلاً من حيث يُصدِر بقوته صورة يلحقها فسادٌ ونقصٌ يُصدِر بقوته ذلك الفساد والنقص وواضحٌ ان الصورة المقصودة من اللّه بالأصالة في المخلوقات هي خير نظام العالم وقد مرَّ في مب ٤٨ ف ٢ ومب ٢٢ ف ٢ ان نظام العالم يقتضي أن يكون فيه ما يمكن نقصه وينقص أحياناً وهكذا فاللّه بتسبيبه في الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يميت ويحيي» وأما قوله في حك ١: ١٣ ان اللّه لم يصنع الموت فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصودٌ بالذات ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذي يقتضي معاقبة الاثمة وعلى هذا فاللّه هو صانع الشر الذي هو العقاب لا الشر الذي هو الذنب لما قدمنا في جرم الفصل

إذاً أجيب على الأول بأن الكلام في تينك الآيتين على شر العقاب لا شر الذنب

وعلى الثاني بأن معلول العلة الثانية الناقصة يُسنَد إلى العلة الأولى الغير الناقصة باعتبار ما له من الموجودية والكمال لا باعتبار ما فيه من النقص كما أن كل ما في العَرَج من حركةٍ فهو متسببٌ عن القوة المحركة وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة بل عن التواءِ الساق. وكذا كل ما في الفعل الشرير من الموجودية والفعل فإنه يُسنَد إلى اللّه على أنه علته وأما ما فيه من النقص فليس متسبباً عن اللّه بل عن العلة الثانية الناقصة

وعلى الثالث بأن غرق السفينة إنما يُسنَد إلى الربَّان على أنه علته من حيث أنه لا يفعل ما يُطلَب لنجاة السفينة وأما اللّه فليس يهمل فعل ما هو ضروريٌ للنجاة. فإذاً لا مماثلة

الفصلُ الثَّالثُ

هل يوجد شرٌ واحد أعظم هو علة كل شر

يُتخطَّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أنه يوجد شرٌ واحد أعظم هو علة كل شر لأن للمعلولات المتضادة عللاً متضادة. والأشياءُ يوجد فيها مضادة فقد قيل في سي ٣٣: ١٥ «بإزاءِ الشر الخيرُ وبإزاءِ الحيوة الموتُ كذلك بإزاءِ التقيِّ الخاطئُ» فإذاً يوجد مبدآن متضادان احدهما للخير والآخر للشر

٢ وأيضاً متى وجد في طبيعة الأشياء أحد ضدين وجد الآخر كما قال الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٢ م ١٩. والخير الأعظم موجود في طبيعة الأشياء وهو علة كل خير كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٢ و٤. فإذاً يوجد أيضاً الشر الأعظم المقابل له وهو علة كل شر

٣ وأيضاً كما يوجد في الأشياء خيرٌ وأَخْيَرُ كذلك يوجد شرٌ واشرُّ. والخير والأَخْيرُ يقالان بالقياس إلى ما هو غايةٌ في الخيرية. فإذاً الشر والأشر يقالان

بالقياس إلى ما هو غايةٌ في الشريَّة

٤ وأيضاً كل ما بالمشاركة فإنه يُرَدُّ إلى ما بالماهية. والأشياء التي هي شريرة عندنا ليست شريرة بالماهية بل بالمشاركة. فإذاً لا بد من وجود شرٍّ هو علة كل شر

٥ وأيضاً كل ما بالعرض فانه يُرَدُّ إلى ما بالذات. والخير هو علة الشر بالعرض. فإذاً يجب إثبات شر أعظم هو علة الشرور بالذات. لا يُقال إنّ الشر ليس له علة بالذات بل بالعرض فقط وإلاَّ لم يكن الشر في أكثر الأشياء بل في أقلها

٦ وأيضاً ان شر المعلول يُرَدُّ إلى شر العلة لأن المعلول الناقص إنما هو عن العلة الناقصة كما مرَّ في الفصلين السابقين. والتسلسل إلى غير النهاية ممنوعٌ. فإذاً لا بد من إثبات شر واحد أول هو علة كل شر

لكن يعارض ذلك أن الخير الأعظم هو علة كل موجود كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤. فإذاً ليس يمكن وجود مبدإٍ مقابل له يكون علة الشرور

والجواب أن يقال يتضح مما مرَّ في مب ٤٤ ف ١ ان اليس للشرور مبدأٌ واحدٌ أَوَّلُ كما أن للخيرات مبدأً واحداً أَوَّلَ أما أولاً فلأَنَّ مبدأَ الخيرات الأول خيرٌ بالماهية كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٣ و٤ وليس يمكن أن يكون شيء شراً بماهيته فقد حققنا في مب ٥ ف ٤ وفي المبحث السابق ف ٣ ان كل موجود من حيث انه موجود هو خيرٌ وان الشر لا يوجد إلا في الخير على أنه موضوعه. وأما ثانياً فلان مبدأ الخيرات الأول هو الخير الأعظم والكامل المستجمع في ذاته كل خيرية كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٢ وليس يمكن وجود شر أعظم لأن الشر وان نقَّص الخير دائماً فليس يقدر أن يلاشيه بالكلية كما مرَّ تحقيقه في المبحث السابق ف ٤ وهكذا ما دام الخير موجوداً فلا يمكن أن يكون شيءٌ شرّاً على وجه الكمال والتمام ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥ «لو كان الشر كاملاً للاشى نفسه» لأنه متى تلاشى كل خير مما يُقتضَى لكمال الشر يرتفع أيضاً الشر نفسه الذي إنما موضوعه الخير. وأما ثالثاً فلأَن حقيقة الشر

منافية لحقيقة المبدإِ الأول من وجهين أولاً لأن الشر يصدر عن الخير كما مرَّ تحقيقه في الفصلين السابقين وثانياً لأن الشر ليس يمكن أن يكون علة إلاَّ بالعرض. فإذاً ليس يمكن أن يكون علةً أُولى لأن العلة بالعرض متأَخرة عن العلة بالذات كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٦٦ ــ وأما الذين قالوا بمبدأَين أولين أحدهما خيرٌ والآخر شرير فمنشأُ ضلالهم هذا هو نفس منشإِ ما وقع للمتقدمين من بعض ازعام أُخرى فاسدة وذلك لأنهم لم يراعوا العلة الكلية للموجود كله بل إنما راعوا العلل الجزئية للمعلولات الجزئية ولذلك فمتى وجدوا ان شيئاً مضر بشيءٍ بقوَّة طبعه اعتبروا طبيعة ذلك الشيء شريرة كما لو قال بعضٌ ان طبيعة النار شريرة لأنها أحرقت بيت فقير. وقد فاتهم ان الحكم بخيرية شيءٍ لا يُبنَى على نسبته إلى شيءٍ جزئي بل على اعتباره في نفسه وعلى نسبته إلى العالم كله الآخذ فيه. كلُّ شيءٍ مقامَهُ على غاية الترتيب كما يتضح مما مرَّ في مب ١١ ف ٣ ومب ٤٧ ف ٢. وكذا أيضاً رأَوا لمعلولين جزئيين متضادين علتين جزئيتين متضادتين لم يعرفوا أن يردوا تينك العلتين الجزئيتين المتضادتين إلى العلة الكلية العامة ولذلك اعتبروا أن التضاد في العلل مرتقٍ أيضاً إلى المبادئ الأولى ولكن لما كانت جميع المتضادات تجتمع في واحدٍ عامٍ كان لا بد من وجود علةٍ واحدةٍ عامةٍ لها فوق العلل الخاصة المتضادة كما توجد قوة الجرم السماوي فوق الكيفيات المتضادة التي للعناصر وكذلك فوق جميع الموجودات كيف كان وجودها يوجد مبدأٌ واحدٌ أول للوجود كما مرّ تحقيقه في مب ٢ ف ٣

إذاً أجيب على الأول بأن المتضادات تجتمع في جنسٍ واحدٍ وتجتمع أيضاً في حقيقة الوجود ولذا فهي وان كان لها عللٌ جزئية متضادة فلا بد فيها من الارتقاء إلى علة واحدة أُولى عامة

وعلى الثاني بأن من شأْن العدم والملكة أن يكونا في شيءٍ واحدٍ بعينه. وموضوع

العدم هو الموجود بالقوة كما مرَّ في مب ٤٧ ف ٣. فإذاً لما كان الشر هو عدم الخير كما يتضح مما مرّ في المبحث السابق ف ١ و٢ و٣ كان مقابلاً لذلك الخير المقترن بقوةٍ لا للخير الأعظم الذي هو فعلٌ محضٌ

وعلى الثالث بأن كل شيءٍ يشتد بحسب حقيقته الخاصة وكما أن الصورة كمالٌ ما كذلك العدم سلبٌ ما. فإذاً كل صورةٍ وكمالٍ وخيرٍ فإنما يشتد بحسب قربه من الطرف الكامل. والعدم والشر إنما يشتد بحسب بعده عنه. فإذاً ليس يقال الشر والاشر باعتبار القرب من الشر الأعظم كما يقال الخير والأَخْيَرُ باعتبار القرب من الخير الأعظم

وعلى الرابع بأنه ليس يقال لموجودٍ شرٌ بالمشاركة بل بعدم المشاركة. فإذاً ليس يجب الرجوع إلى ما هو شرٌ بالماهية

وعلى الخامس بأن الشر لا يمكن أن يكون له علةٌ الا بالعرض كما مرَّ تحقيقه في ف ١. فإذاً يستحيل الرجوع إلى ما هو علة له بالذات. وما يقال من أن الشر موجودٌ في أكثر الأشياءِ فباطلٌ على الإطلاق لأن الكائنات والفاسدات التي إنما يحدث وجود شر الطبيعة فيها فقط هي جزءٌ قليل من العالم كلهِ وكذلك إنما يعرض النقص الطبيعي في الجزء القليل من كل نوعٍ منها ولا يظهر انه يوجد في الجزء الأعظم إلا في الناس فقط لأن خير الإنسان من حيث هو إنسان ليس هو الخير الحسي بل الخير العقلي والذين يتبعون الحس أكثر من الذين يتبعون العقل

وعلى السادس بأنه لا يجوز التسلسل في علل الشر بل يجب ارجاع الشرور كلها إلى علةٍ خيّرة يلزم عنها الشر بالعرض

[Blank Page]

بيان ما وقع من أغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد†

خطأ	صواب	وجه	سطر
لملاذّ	الملاذّ	٢٩	١٨
حز	خر	٣٢	١٠
لجيع	لجميع	٧٢	٠١
ليس بتعددها	ليس يتعدَّد بتعددها	١١٢	٠٨
الاحباء	الاحياء	١٢٧	١٩
المتدم	المتقدم	١٥٢	١٦
الإلهيات	في الإلهيات	١٦٥	١٥
متو اقفة	متوافقة	١٧٣	٠٣
سبب	السبب	١٨٠	٠١
للّه	اللّه	١٩٧	١١
قيل	قبل	...	١٧
الصور	الصورة	٢١٣	١٤
الحاثة	الحادثة	٢٥٧	١٤
اطلاً	اطلاقاً	٢٧٣	١٢
تتمضن	تتضمن	٢٧٨	١١
ضالين	خالين	٢٨٠	٢٢
يجب	إذ إنما يجب	٢٨٨	٠٦
اذ انما شيئاً	شيئاً	...	٠٧
تفتكر	نفتكر	٣١٣	٠٣

† صُححت الأغلاط في النص.

خطأ	صواب	وجه	سطر
حسن	أحسن	٣٤٢	٠١
هي	هو	٣٤٤	٠٤
لها	بها	...	٠٩
للكلمة	بالكلمة	٣٥٥	٠٣
موجودةٌ فيهِ	إلى ما هي موجودةٌ فيهِ	٣٥٨	١٧
معرفة	معرفتهِ	٣٦٦	١٤
الحرات	الحركات	٤٠١	١٣
لا يقال خماسيٌ	لا يقال له خماسيٌ	٤٠٧	٠٩
الابن ان صدر	الابن قبل ان صدر	٤٤١	١٢
المُعطِي	بالمُعطِي	٤٥٦	٠٥
الالهين	الالهيين	٥٢٩	١٢
ا ع	أع	٥٣١	٢١
التعازي	التعزية	٥٦٩	٠١
بالنور	النور	٥٨٦	١٦

بيان بعض أسماء مختصرة

مب	مبحث	ب	باب	ق	قسم	خط	خطبة
ف	فصل	قض	قضية	قا	قانون	محا	محاورة
ك	كتاب	قص	قصيدة	مقا	مقالة	تم	تمييز
م	متن	نث	نثرة	رسا	رسالة	ثا.ثا	ثاني الثاني

فهرس
للمجلَّد الأوَّل من كتاب الخلاصة اللاهوتية

بابٌ في الثالوث

باب في الخلق والابداع

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 – 1274 A.D.

VOL. I

DAR SADER Publishers
BEIRUT